

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS GEOGRAFÍA E HISTORIA**  
**Departamento de Historia de América II (Antropología de América)**



**EL PADRE KINO Y LA PIMERÍA.**  
**ACULTURACIÓN Y EXPANSIÓN EN LA FRONTERA**  
**NORTE DE NUEVA ESPAÑA**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**  
**PRESENTADA POR**

**Belén Navajas Josa**

Bajo la dirección de los doctores  
Emma Sánchez Montañés  
Francisco Javier Gómez Díez

**Madrid, 2009**

• ISBN: 978-84-692-1029-1

©Belén Navajas Josa, 2008

**EL PADRE KINO Y LA PIMERÍA: ACULTURACIÓN Y EXPANSIÓN**

**EN LA FRONTERA NORTE DE NUEVA ESPAÑA**

**TESIS DOCTORAL**

**Belén Navajas Josa**

**Directores: Dra. Emma Sánchez Montañés y Dr. Francisco Javier Gómez Díez**

Departamento de Historia de América II

(Antropología de América)

Facultad de Geografía e Historia

Universidad Complutense de Madrid

2008



*«“No quiero deber esta mi salud a los medios humanos o fuerzas y virtudes de la medicina, tan sólo a ti, ¡oh gloriosísimo protector mío!, San Francisco Javier, adelante de Jesús y de María Santísima.”*

*Lo mismísimo diremos nosotros estos pobres hijos desta Pimería y desta tierra firme, y yo, y los amantísimos padres e hijos de la cercana California, et nati natorum et qui nasentur. Y atribuiremos estas nuevas conquistas espirituales y temporales destas nuevas conversiones a los favores celestiales destos referidos divinísimos protectores nuestros, más que a los medios humanos o fuerzas militares de los presidios y soldados» (Kino 1958: 99).*





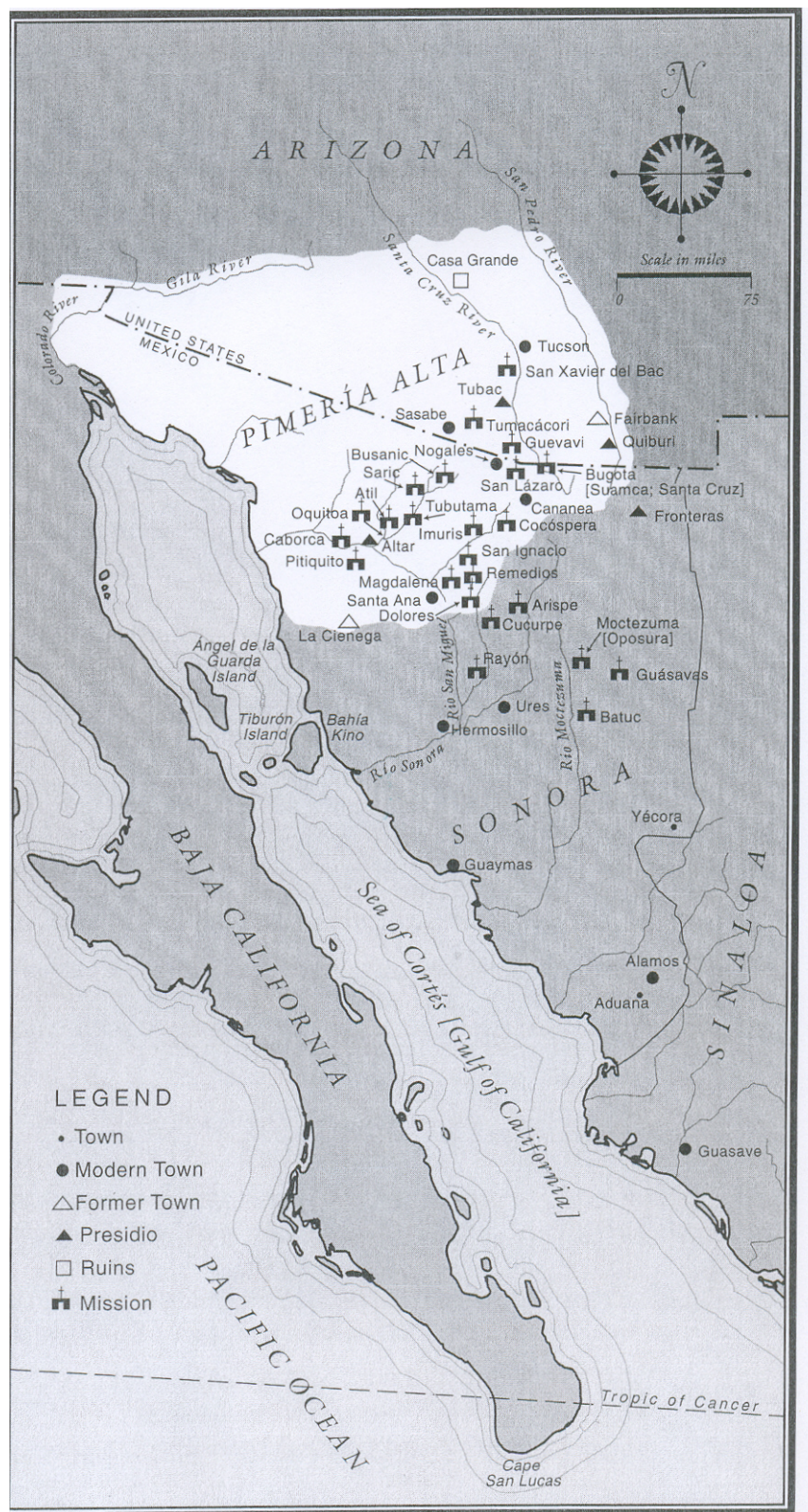


Figura 1.- Mapa de Sonora y Arizona con las misiones del padre Kino (Olvera 1998: viii).



## ÍNDICE

<b>1. INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO</b>	13
1.1.- Interés del tema	13
1.2.- La figura del padre Kino	15
1.3.- Hipótesis y aportación personal	22
1.4.- Estructura	24
1.5.- Metodología	28
1.5.1.- Historiografía	32
1.5.1.1.- Fuentes originales	32
1.5.1.2.- Fuentes de los siglos XVII y XVIII publicadas	38
1.5.1.3.- Otras obras publicadas	42
<b>2. LA MISIÓN DE FRONTERA</b>	47
2.1.- El misionero de frontera: agente religioso y agente de la Corona	51
2.2.- La vida cotidiana en una misión de frontera	55
<b>3. LA PIMERÍA EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII</b>	59
3.1.- El medio geográfico y humano en época de Kino	59
3.2.- Llegada de la Compañía de Jesús, primeras fundaciones y expansión	61
3.3.- La población española de Sonora	64
3.4.- Política de la Corona española en la Pimería y California: Reales Cédulas	65
3.4.1.- La política militar: presidios y tropas auxiliares	68
3.4.2.- La política de la Corona en las otras fronteras del norte	70
3.5.- Política de la Compañía de Jesús en Sonora	73
3.5.1.- La correspondencia de los Generales y Provinciales en época de Kino	73
3.5.2.- Las relaciones entre la Compañía y el poder civil en Sonora en la primera mitad del siglo XVIII	78
<b>4. EL PADRE EUSEBIO FRANCISCO KINO</b>	83
4.1.- Los inicios: de Segno a Cádiz	83
4.2.- Sus obras	87
4.3.- La cartografía	92
4.4.- Llegada de Kino a México y participación en la expedición Atondo a California	96
4.5.- Nuestra Señora de los Dolores en la Pimería: expansión de la frontera norte	101

4.5.1.- 1687-1699: primeras fundaciones, contradicciones, petición de padres.....	101
4.5.1.1.- La rebelión pima de 1695 .....	114
4.5.1.2.-La Pimería después de la revuelta pima (1695-1698): llegada de padres, más contradicciones, controversia con el P. Mora, la defensa de los indios, conquista espiritual de California .....	119
4.5.2.- 1699-1702: el paso por tierra a California, metodología, llegada de misioneros y visión de futuro de Kino .....	134
4.5.3.- 1703-1704: Kino es nombrado rector, defensa de los indios, las misiones de Oriente .....	145
4.5.4.- 1705-1706: otros descubrimientos geográficos, el capitán Juan Mateo Mange, la veracidad de Kino, siguen las contradicciones .....	149
4.5.5.- 1707-1711: últimos años en la Pimería, muerte de Kino, beneficios que se obtendrían de la total conquista de la América Septentrional .....	158
<b>5. LOS PIMAS ANTES DEL CONTACTO .....</b>	<b>163</b>
5.1.- Pimas, pápagos y sobaipuris .....	163
5.2.- Las fuentes .....	165
5.3.- El origen histórico .....	168
5.4.- El origen mítico .....	169
5.5.- Historia .....	171
5.6.- La lengua .....	175
5.7.- Adaptación al entorno .....	176
5.7.1.- Modelo de asentamiento .....	178
5.8.- Tecnología y cultura material .....	180
5.8.1.- Vestuario .....	180
5.8.2.- Adornos corporales .....	182
5.9.- Arte .....	183
5.10.- Economía .....	184
5.10.1.- La agricultura .....	184
5.10.2.- La organización en el trabajo .....	185
5.10.3.- La reciprocidad .....	185
5.10.4.- La dieta .....	186
5.10.5.- Las bebidas alcohólicas .....	187
5.11.- Organización social .....	188
5.12.- Organización política .....	189
5.13.- La guerra .....	191
5.14.- El entretenimiento .....	194
5.15.- Sistema de creencias .....	197

5.15.1.- Visión del mundo .....	197
5.15.2.- Ritos .....	198
5.15.3.- Los chamanes y especialistas .....	200
<b>6. LOS PIMAS DESPUÉS DEL CONTACTO .....</b>	<b>203</b>
6.1.- Teorías sobre aculturación .....	203
6.1.1.- La defensa frente a los apaches como factor determinante de la lenta aculturación pima .....	208
6.2.- Relaciones entre misioneros y pimas desde la época de Kino hasta 1767 ...	210
6.3.- Aculturación entre los pimas en la primera mitad del siglo XVIII .....	218
6.3.1.- Las fuentes .....	218
6.3.2.- El origen mítico .....	219
6.3.3.- El descenso demográfico .....	221
6.3.4.- Cambios en el modelo de asentamiento .....	225
6.3.5.- Cambios en la tecnología y la cultura material .....	228
6.3.6.- Introducción de nuevos recursos .....	232
6.3.7.- Transformaciones en la organización sociopolítica .....	236
6.3.8.- La guerra y la introducción de las tropas auxiliares .....	241
6.3.9.- La lengua .....	243
6.3.10.- Sistema de creencias: la percepción de los misioneros .....	244
6.3.11.- Nuevos elementos rituales .....	247
6.3.12.- Los chamanes .....	252
6.4.- La inseguridad en la Pimería: los apaches .....	254
6.4.1.- Origen histórico .....	255
6.4.2.- Organización social .....	256
6.4.3.- Sistema de creencias .....	256
6.4.4.- Incursiones y guerras .....	257
6.5.- Otros casos de aculturación en Sonora: pimas bajos, ópatas y eudeves .....	263
<b>7. LA PIMERÍA DESPUÉS DE KINO .....</b>	<b>267</b>
7.1.- El periodo post-Kino: 1711-1750, la evangelización y las entradas .....	268
7.2.- La inseguridad y la política militar en el periodo post-Kino: las tropas auxiliares de pimas .....	281
7.3.- El levantamiento pima de 1751 .....	290
7.4.- La Pimería después de 1752: la política presidial .....	293
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>299</b>
<b>FUENTES ORIGINALES CONSULTADAS .....</b>	<b>307</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>313</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>329</b>



## AGRADECIMIENTOS

Cuando me planteé el tema de esta tesis, lo hice sin saber que, en cierto modo, podría corresponder a una primera parte de la tesis que D. Mario Hernández Sánchez-Barba había realizado en 1952. La tesis del Dr. Hernández se centraba en la situación de la provincia de Sonora en la segunda mitad del siglo XVIII, mientras que la mía se centraba en la misma zona geográfica, aunque más acotada, en los últimos años del siglo XVII y en la primera mitad del siglo XVIII. Fue el Dr. Javier Gómez Díez quien me lo hizo ver, por lo que inmediatamente me puse en contacto con él. Gracias a los consejos y recomendaciones del Dr. Hernández, aprendí a moverme por los diferentes archivos y a manejar fuentes originales, algo que se ha convertido en una actividad sumamente satisfactoria y por lo que deseo expresar mi profundo agradecimiento.

El Dr. Gómez guió muy especialmente mis primeros pasos. Mis numerosas conversaciones con él, a lo largo de estos cuatro años, han sido fundamentales para elaborar el planteamiento y la estructura de esta tesis. Su visión histórica y sus aportaciones acerca de la obra de la Compañía de Jesús en América han sido enormemente valiosas para la realización del presente trabajo. Sin embargo, dado el carácter de este trabajo, además de la dirección de un historiador, se hacía necesaria la de un antropólogo. Deseo dar las gracias a la Dra. María Josefa Iglesias -del departamento de Historia de América II (Antropología de América) de la Universidad Complutense de Madrid-, por ponerme en contacto con la Dra. Emma Sánchez Montañés, tras una conversación en pleno mes de julio en Sevilla, en el 52º Congreso Internacional de Americanistas. La absoluta disponibilidad que ésta mostró desde el principio merece mi profunda gratitud. El seguimiento exhaustivo que ha hecho de mi trabajo desde el primer momento, sus continuas y valiosas aportaciones, su entusiasmo y su confianza en mí son aspectos que quiero destacar y agradecer. Gracias, pues, de todo corazón a mis dos directores.



También quiero demostrar mi agradecimiento a Fernando Canal Cano -Director del departamento de Relaciones Internacionales de la Universidad Francisco de Vitoria-, por permitirme algunas ausencias de la Universidad, necesarias para poder investigar en los archivos en horarios que resultaban absolutamente incompatibles con mis obligaciones profesionales. Él y el P. Salord, L.C., fueron los causantes de que tomara la decisión de retomar mi doctorado. Asimismo, deseo dar las gracias al P. Florencio Sánchez, L.C., a mis compañeras del departamento de Relaciones Internacionales y a mis hermanos por su apoyo y su continuado interés en el progreso de esta tesis. Y gracias también a mis primos de Tucson, Tim y Nicole Porqueras.

Agradezco asimismo las aportaciones del Dr. Félix Almaraz de la Universidad St. Mary's en San Antonio (Texas) y de la Dra. Dale Brenneman de la Universidad de Arizona en Tucson.

Muy especialmente doy las gracias a mis padres por su apoyo incondicional y su confianza en mí a lo largo de estos años. Mi madre, incluso, viajó conmigo hasta Arizona y Sonora para seguir con entusiasmo los pasos del P. Kino. Sin vuestra ayuda, esta tesis no habría visto nunca la luz.

Gracias, pues, a todos los que habéis contribuido con vuestro apoyo, aportaciones y amistad a que este proyecto haya llegado a su fin y a que la figura del padre Kino y los pimas puedan llegar a ser más conocidos.

## ***CAPÍTULO 1***

### ***INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO***

#### **1.1.- INTERÉS DEL TEMA**

Cuando en 1907 el profesor Herbert Bolton descubre los *Favores celestiales* del padre Eusebio Francisco Kino, en el Archivo General y Público de México, pone en marcha un mecanismo imparable hasta la actualidad. Personaje hasta entonces poco conocido, comienza a despertar el interés de varios autores, especialmente el del propio Bolton y sus alumnos de la Universidad de California. Se suceden a partir de entonces las publicaciones y estudios en torno a este jesuita, de modo que en 1987, tercer centenario de su llegada a la Pimería, se celebran numerosos actos conmemorativos, tanto en Arizona, como en México y en Segno, su localidad natal, cerca de Trento. Hoy en día esta figura sigue despertando interés y su vida y obras son objeto de estudio, a pesar de lo cual es poco conocida en España.

¿Quién era Eusebio Kino? Su estatua se yergue desde 1965 en el capitolio de Washington como representante del estado de Arizona. En ella se puede leer: «Explorador, historiador, ranchero, fundador de misiones y apóstol de los indios». A esto podemos añadir constructor, pionero, escritor, cosmógrafo, cartógrafo, agricultor, evangelizador, defensor de los derechos de los indios y fundador de las misiones de los actuales estados de Arizona y California.

Kino se adentró en los territorios inexplorados del norte de la provincia de Sonora a finales del siglo XVII y, a lo largo de veinticuatro años, irá trazando un camino destinado a unir las misiones de la Pimería y de California<sup>1</sup> a través del paso por tierra por él descubierto, en una época en que era creencia generalizada que California era isla.

Los estudios sobre el padre Kino están enmarcados en los estudios de la frontera en Estados Unidos, cuyo precursor fue Frederick Jason Turner quien en 1894 expuso su teoría sobre la frontera: él y sus discípulos defendían que la población de Estados Unidos tenía su origen en un movimiento este-oeste, avanzando desde el Atlántico hacia el Pacífico. En algunos momentos otros pobladores se unirían a este movimiento pero en su esencia era anglosajón, por lo que Turner consideraba que la cultura estadounidense era, de manera casi exclusiva, de raíces anglosajonas. Esta afirmación deformó la realidad, ya que en la colonización de América del Norte confluyeron diferentes oleadas, aparte de la que defendió Turner que, efectivamente, fue la más importante pero no la única (Ray A. Billington en Introducción a Bannon 2001: v-vii) :

- Existe un movimiento francés desde Canadá en dirección suroeste en los siglos XVII y XVIII.
- Avance español desde las islas del Caribe hacia territorios del interior, dirección sureste.
- Avance también español desde México con dirección norte en los siglos XVII y XVIII, de modo que esta población llega a California, Arizona, Nuevo México y Texas. En el siglo XIX este territorio fue ocupado por los primeros angloamericanos que avanzaban hacia el oeste, aunque no se borró la impronta cultural española que se mantiene hasta la actualidad.

Precisamente, la importancia de este legado fue detectada por Bolton, el principal discípulo de Turner. Surgió entonces una nueva escuela de interpretación histórica de la frontera, que arrancó en una primera fase en 1907, con el descubrimiento de los *Favores celestiales* de Kino, y se afianzó a partir de 1921 con la publicación de un artículo de Bolton, *The Spanish Borderlands*, en el que el autor analizaba los conflictos surgidos al colisionar dos fronteras en el suroeste de Estados Unidos en el siglo XIX: los españoles que avanzaban hacia el norte y los angloamericanos hacia el este<sup>2</sup>. Más que resolver la cuestión,

---

<sup>1</sup> Siempre que hablemos de California, nos referimos a la actual Baja California.

<sup>2</sup> El interés por la frontera norte no surgió hasta los estudios de Frederick Jackson Turner con su ensayo *The Significance of the Frontier in American History* en 1894 (Jiménez 2003: 104). Hubert Bancroft en sus publicaciones a finales del XIX aportó varios datos sobre Kino que también sirvieron de punto de partida a

lo que hizo Bolton fue plantear un campo de estudio que hasta entonces no había sido investigado. Fue este autor quien acuñó el término «borderlands», un término amplio que incluye claramente el suroeste de los Estados Unidos, desde Texas hasta California, aunque hay autores que incluyen todo el sur, desde Florida y la Luisiana. Otros autores incluyen también las provincias mexicanas del norte (Bannon 2001: 2-3). Los estudios fundamentales sobre la frontera norte corresponden a Bolton (1964, 1984) y a su discípulo Bannon (1955, 1964, 2001).

## 1.2.- LA FIGURA DEL PADRE KINO

La personalidad del P. Kino marca la historia de la Pimería en este primer contacto entre el mundo pima y el mundo occidental. Probablemente sin su carisma, su firmeza y su capacidad de decisión a la hora de enfrentar los problemas, o su comprensión y curiosidad ante el mundo nuevo al que se asomaba, las cosas habrían sido diferentes y los primeros contactos no se habrían desarrollado en un marco casi siempre pacífico. Cuando la Compañía decidió enviar a uno de sus hombres a la frontera norte en la América incógnita, tomó una decisión acertada. Kino reunía características difíciles de concentrar en un solo hombre para poder sobrevivir en el ambiente hostil de la frontera. De hecho, fueron muy pocos los padres que a lo largo de veinticuatro años consiguieron perseverar junto a él. La soledad, las incomprensiones y las enfermedades hacían mella en la mayoría de los jesuitas que llegaron después de Kino. Él supo ganarse la confianza de los pimas, de sus superiores religiosos y de la Corona, e incluso en muchas ocasiones del poder civil que tan frecuentemente aparecía enfrentado a la Compañía a causa del conflicto de intereses. Al llegar a la Pimería, el pionero llevaba consigo una cédula que eximía durante veinte años a los indios convertidos de tributar y trabajar en minas y haciendas. A pesar de tratarse de

---

Bolton y así destaca *History of the North American States and Texas* (San Francisco 1884-89), teniendo en cuenta que este autor maneja los conceptos de «salvaje» y «civilización», pero aún así aporta algunos datos interesantes de primera mano. Entre los clásicos destaca también la obra de A.F. Bandelier, *Final Report of Investigations Among the Indians of the Southwestern United States* (1890-1892). Sin embargo, en Estados Unidos las investigaciones relacionadas con la frontera norte han tenido en general una visión negativa sobre la frontera española que contrasta con la exaltación de que ha sido objeto la frontera oeste, mitificada y desvirtuada por el cine y la literatura. De hecho, la escuela de Bolton ha sido criticada por su simpatía hacia la

una orden real, esto le supuso la enemistad de parte de la escasa población civil que se concentraba en el norte de Sonora, pues Kino se erigió en el máximo defensor de los pimas, impidiendo que los colonos pudieran enriquecerse a su costa o aprovecharse de su trabajo y sus tierras. A pesar de la difusión de rumores destinados a minar la confianza de los pimas y a desacreditar al jesuita ante las autoridades, él supo hacerles frente con firmeza, a través de la palabra y la acción, pero también con la caridad que le caracterizaba nunca realizó acusaciones personalizadas ni habló mal de sus enemigos. Aunque la Compañía pudo en algún momento tener dudas respecto a un comportamiento correcto de su enviado y para ello mandaba visitadores que verificaran la situación, éstos siempre demostraron la falsedad de las acusaciones vertidas.

El hecho de que no llegaran más padres a la Pimería, algo por lo que Kino estuvo rogando continuamente a lo largo de sus veinticuatro años de permanencia en la Pimería, nunca respondió a una falta de confianza por parte de sus superiores, sino a circunstancias ajenas a sus deseos: el peligro de los mares, la falta de medios económicos a causa de las guerras europeas que vaciaban las arcas reales y la imposibilidad de encontrar hombres que pudieran soportar la dureza de la vida en la frontera. Tan sólo hubo otro jesuita que permaneció junto a Kino en todos estos años: el P. Campos. Otros muchos llegaron a la Pimería como respuesta a los ruegos de Kino y al deseo de la Compañía de evangelizar el norte de Sonora, pero no lograban permanecer y muchos encontraron la muerte en estas tierras inhóspitas. Kino llegó a hacerse imprescindible para los planes políticos y militares de las autoridades civiles. Tras conseguir establecer la paz en la rebelión pima de 1695, paz en la que intervino activamente, no le fue permitido abandonar la Pimería para regresar definitivamente a su querida California, que había sido su primer destino al llegar a México. Sin Kino, la Pimería volvería sumirse en el caos y la rebelión.

---

acción española. Dentro de una nueva corriente historiográfica en EEUU hay que destacar a Weber (2000) y Cutter y Engstrand (1996) (Jiménez 2003: 104-105).



Figura 2.- Estatua de Kino en Tucson, obra del escultor Julián Martínez. Se yergue en Kino Parkway desde 1988 (fotografía de la autora, marzo de 2007).

No faltaron las envidias dentro de la Compañía hacia el que parecía conseguir todo lo que quería, y un claro ejemplo es el caso de animosidad del P. Mora. Y parece el único registrado. Los demás testimonios que se conservan de sus compañeros y de los militares que le conocieron y trabajaron con él son de alabanza hacia su persona. El General Tirso González, amigo personal desde su estancia en Sevilla en 1680, le defendió firmemente contra todos los ataques. El P. Salvatierra se convirtió a su causa nada más conocerle en calidad de visitador en 1690 y junto con el P. Piccolo, que sólo tiene palabras de admiración cuando se refiere a él, se dedicaron a la causa californiana con tanto empeño y tesón como habría hecho él mismo. A pesar de que siempre hubo pocos padres en la Pimería, el entusiasmo de Kino era contagioso y varios jesuitas de otras zonas de Sonora se trasladaron al norte para acompañarle en algunas de sus entradas o expediciones.

Kino era un hombre tenaz y perseverante. Si no podía ir a California, California llegaría hasta él y así dedicó gran parte de su vida a demostrar, contra toda creencia, que no

era isla. El descubrimiento del paso por tierra fue uno de sus momentos de mayor satisfacción, a pesar de que no logró convencer a todos. Sus expediciones al mar de California y a lo largo de toda la Pimería quedaron reflejados en una minuciosa obra cartográfica que se convirtió en un referente, ya no sólo en su época, sino hasta un siglo después. Así la América Septentrional se dio a conocer al mundo y algunos de sus mapas fueron incluso plagiados. Su ímpetu, su entusiasmo, su curiosidad, su sentido del deber y su profunda fe le llevaron a adentrarse en un territorio incógnito para extender la palabra de Dios, de modo que si la frontera norte avanzó fue casi exclusivamente por su acción. Muchos otros se habrían rendido antes y habrían permanecido simplemente cuidando de su misión de Nuestra Señora de Dolores.

A pesar de tener todo su tiempo ocupado en atender Dolores y sus visitas, ir fundando misiones hacia el norte y noroeste, acudir a visitar estas nuevas fundaciones siempre que podía, dibujar sus mapas, evangelizar y atender a las invitaciones de los pimas y otras poblaciones que reclamaban su presencia, Kino tuvo tiempo de escribir y legar una extensa producción escrita, casi toda en castellano, lengua que dominaba a la perfección a pesar de no ser ésta su lengua materna. Se conservan muchas de sus cartas y recogió su vida en la Pimería en un completo diario, una obra fundamental para la historia de la Pimería, y la primera escrita sobre este territorio remoto. Gracias a este diario se ha conservado correspondencia que de otro modo se habría perdido y tenemos noticia de personajes que no habrían llegado a nuestro conocimiento. El motivo de que Kino escribiera tanto se debe, ante todo, a la obligación establecida por la Compañía, a través de sus Constituciones, de dejar constancia escrita de todas sus acciones (Arzubialde, Corella y García Lomas 1984). En este caso concreto, aparte de la petición de su General de que comenzara un diario, él deseaba ante todo que California y la Pimería fueran completamente evangelizadas. Pero se trataba de una población numerosa dispersa en un territorio enorme, el más alejado de la capital, y la única forma de conseguir misioneros y financiación era atrayendo, ya no sólo la atención de sus superiores, sino muy especialmente la del rey, Carlos II primero y Felipe V después. Eran tantas las situaciones que reclamaban la atención del monarca que se hacía indispensable atraer su atención e interés hacia este punto remoto de su imperio. Y la forma en que Kino lo intentó fue escribiendo directamente al rey y a cuantos quisieran escucharle

y ayudarlo en su cometido. Así se afanó en señalar los beneficios económicos que obtendría la Corona con la inversión en la Pimería y California. Sabía que al poder civil no le bastaban los beneficios espirituales. Y además ilustró sus escritos con varios mapas que facilitaban la comprensión del lector, en los que incluyó no sólo los nombres de ríos, mares y montañas, sino también los de los pueblos que los habitaban, intentando así acercar este mundo lejano.

Sus relaciones con los pimas fueron cordiales y con muchos de ellos estableció lazos de afecto. Kino era respetuoso con lo que no entendía y, fiel a los dictados de la Compañía, su principal objetivo era la evangelización y convertir a sus pueblos y misiones en centros autosuficientes. Así, prácticamente sin ayuda, enseñó a los pimas las labores de la ganadería, introdujo nuevos cultivos y construyó iglesias. La población de la Pimería acogió con agrado estos nuevos elementos y desde puntos lejanos a Dolores llegaban peticiones de otros pueblos para recibir su visita y estas novedades que mejoraban su economía y su alimentación, que en ningún caso se sustituyó, pero sí constituyó un importante complemento. En estos primeros años de contacto, los pimas solicitaban la presencia de Kino y la llegada de otros jesuitas como él que no interferían en su vida cotidiana.

Kino no aporta muchos datos etnográficos en sus escritos, señal de que no era algo que despertara en él un especial interés, pero sin embargo sí proporciona muchos datos geográficos, habla de los enfrentamientos con los apaches y otras tribus enemigas de los pimas y se centra, sobre todo, en demostrar que los pimas son un pueblo pacífico, que la Pimería es una tierra de oportunidades espirituales y económicas, y denuncia las injustas agresiones de las que tanto él como sus pimas fueron objeto por parte de ciertos españoles interesados en sus tierras y en su trabajo y no en su salvación espiritual. Esto es lo que interesa a Kino, llamar la atención del propio monarca y de sus superiores religiosos para que no dejen de llegar padres a la Pimería, a pesar de las dificultades y peligros que entrañaba este destino. Pero, aunque no muchos, sí deja algunos datos explícitos, otros hay que leerlos entre líneas, sobre ciertas pautas y costumbres pimas. A pesar de que, exceptuando al P. Campos, ningún otro misionero en esa época permaneció mucho tiempo



junto a Kino, el capitán Mange<sup>3</sup> se convirtió en su compañero inseparable en varias entradas. Sus escritos proporcionan algunos datos más sobre los pimas.

Un par de años después de la muerte del incansable apóstol, llegó a ocupar su puesto el P. Velarde, a través del cual tenemos mucho más datos sobre el modo de vida de los pimas. Por medio de la comparación de estos textos, entre otros, con los que dejaron misioneros y militares a lo largo del siglo XVIII, es posible deducir que, a pesar de la cada vez mayor llegada de europeos al territorio, la aculturación experimentada por los pimas fue muy lenta, de manera que a principios del siglo XX seguían conservando muchas de las costumbres de las que ya había hablado Kino. Los ataques de los apaches condicionaron la vida en la frontera norte y muy especialmente la de sus habitantes originales que, ya desde antes de la llegada de Kino, guerreaban contra ellos. Tal era la intensidad y cantidad de los enfrentamientos que la cultura pima hubo de configurarse en torno al factor de defensa. Los ataques enemigos se integraron en la vida pima y condicionaron gran parte de sus pautas y modos de vida, así como su visión del mundo. Esta situación de inseguridad en la Pimería no cambió tras el contacto y, por el contrario, al adquirir condición de frontera, fue aumentando a medida que avanzaba el siglo XVIII. Los pimas, por tanto, se vieron obligados a proseguir su enfrentamiento con los apaches, de modo que el eje principal de su vida no se vio alterado. Su forma de vida continuó girando alrededor de los apaches, como ya venía haciendo desde antes de la llegada de Kino. Es éste uno de los puntos principales que defiende en esta tesis, frente a opiniones de otros autores que consideran que los ataques no comenzaron hasta la llegada del jesuita. Como consecuencia, la aculturación se ralentizó y los cambios fueron poco profundos. Por este motivo, se hace imprescindible analizar la política militar que la Corona y las autoridades locales llevaron a cabo a lo largo del siglo XVIII en la frontera norte.

---

<sup>3</sup> Juan Matheo Mange, o Manje, nació en Aragón en 1670. Sobrino del gobernador Domingo Jironza Petriz de Cruzat, llegó a México en 1692. Un año después, fue nombrado teniente de alcalde mayor de Sonora siendo Jironza alcalde mayor y gobernador militar de Sonora. Su tío fue destituido de su cargo de gobernador por el general Jacinto Fuensaldaña y su sobrino el capitán Gregorio Álvarez Muñoz, a los que profesó por tanto abierta enemistad. Compañero de Kino en muchas de sus entradas por la Pimería, algunas de las cuales reflejó en sus relaciones *Luz de tierra incógnita* y *Diario de las exploraciones en Sonora* (Kessell 2002: 179).

A pesar de que en el último cuarto del siglo XVII y principios del siglo XVIII las misiones del norte de Nueva España habían experimentado un auge, del que son muestra la ocupación de California y la Pimería, la evangelización era lenta, un factor al que ya estaban acostumbrados los jesuitas tras sus primeras experiencias en Oriente. Por otra parte, no se fundaron asentamientos españoles, lo que se tradujo en problemas para la seguridad de la zona. A lo largo de estos años, se produjeron revueltas de indios: en 1690 en la Tarahumara alta, en 1694 en la Pimería, en 1734 en la Baja California, en 1740 se sublevaron los yaquis y mayos y en 1751 la Pimería fue escenario de una nueva rebelión. A estos levantamientos hay que añadir los enfrentamientos apaches que nunca cesaron y una política militar poco efectiva. Las guerras de la Corona española en Europa conllevaban una serie de gastos que agotaban las arcas reales y mermaban la llegada de fondos a México. Por este motivo no se podía invertir en tropas para proteger la frontera norte de los ataques apaches, que iban en aumento, ni financiar el número necesario de misioneros. Estos factores influyeron negativamente en el desarrollo de las misiones de la frontera norte. No obstante, el apostolado que llevaban a cabo los jesuitas no se detuvo, y quedó así reflejado en los informes y cartas que enviaban a Roma y Madrid, a pesar de las dificultades a que debían hacer frente, ya no sólo las propias de la empresa evangelizadora sino también las calumnias, o contradicciones, que atacaban a los hijos de la Compañía, acusados, falsamente, de querer enriquecerse a través de las misiones y minas y de explotar a los indios. El conflicto de intereses entre la población civil y los misioneros se convirtió en una constante a lo largo de todo el periodo.

Es en este escenario en el que se va a desarrollar la actividad evangelizadora y descubridora del P. Kino, junto con un puñado de soldados y de misioneros. Lo que movió al inagotable pionero no fue el afán del reconocimiento terrenal, sino el deseo de extender la palabra de Dios a los habitantes del territorio incógnito del norte, los pimas y otros pueblos, que verían cómo sus pautas de vida cotidiana quedarían condicionadas a la llegada de un nuevo poder: la Corona española. La proximidad del tercer centenario de su muerte será causa de que se reavive el interés por este misionero, que en la actualidad parece estar más centrado en su vertiente espiritual. Su figura servirá, por tanto, como hilo conductor a este trabajo que pretende analizar los grados de aculturación de la sociedad pima a raíz de

la llegada del jesuita. En qué medida es posible hablar de transformaciones, cuáles son las consecuencias de los cambios, cómo se asimilan y se adaptan a su cultura, el análisis del entorno histórico, político, económico y religioso de la Pimería en la provincia de Sonora, la frontera norte del Imperio español desde finales del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII, son los puntos que se desarrollarán en la tesis para demostrar la siguiente hipótesis: la sociedad pima experimentó una aculturación mucho más lenta que otros grupos de Sonora durante la primera mitad del siglo XVIII al actuar como fuerza de contención entre los apaches y la población española. Esta lenta aculturación se debió no sólo a factores externos, sino que formaba parte de la propia esencia pima al girar su cultura en torno a la defensa de los apaches.

### **1.3.- HIPÓTESIS Y APORTACIÓN PERSONAL**

Son muchos los campos de estudio y los puntos en los que profundizar: orígenes e intereses de los ataques a los jesuitas, la percepción y expectativas de los indios ante los europeos y hasta qué punto el inicio de la labor en la Pimería se debió a la voluntad individual de un misionero más que a la política organizada de la Compañía de Jesús y de la Corona española. Una vez dibujado el contexto completo de la provincia de Sonora como parte del Imperio español, a finales del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII, se trata de establecer cuáles fueron las relaciones personales entre los tres grupos que se movieron en este escenario: pimas, misioneros y españoles. Una vez establecidos estos marcos, analizaré los cambios que experimentó la sociedad pima, los factores que permanecieron inalterables y los diferentes grados de aculturación, siguiendo la línea marcada por Spicer (Spicer 1962: 131). Por tanto, aportaría dos perspectivas: histórica y antropológica, partiendo de un contexto amplio para llegar a un aspecto concreto: la lenta aculturación que experimentaron los pimas al actuar como fuerza de contención entre apaches y poblaciones españolas de Sonora.

Aunque hay autores que han estudiado la aculturación, la aportación personal consiste en tratar la lenta aculturación y pervivencia de las costumbres de la cultura pima

como una consecuencia de su propia esencia, no sólo como producto de factores externos. Una serie de elementos, como la práctica ausencia de población española en la Pimería, la escasez de misioneros y las grandes distancias, influyó claramente en la lenta aculturación en la frontera norte, pero no fueron la única causa. Los esfuerzos de la sociedad pima fueron proyectados hacia el exterior, girando su cultura en torno a la defensa, aspecto que ya aparece desde su mito de la creación. Hacer frente a los apaches se había convertido en la única forma de preservar su territorio y su identidad. Ya lo hacían antes de la llegada de los españoles y continuarían haciéndolo después. Se trata, en definitiva, de mantener la supervivencia del grupo. La escasez de cambios profundos, el conservadurismo, forma parte de «ser pima».

No son muchos los estudios realizados en torno a la aculturación de los pimas y los que hay se refieren a la incidencia de factores externos, pero ninguno ha tratado la lenta aculturación como consecuencia de un factor interno a la cultura pima, como una táctica de supervivencia frente a los ataques de los apaches cuando llegaron al territorio ocupado ya por los pimas. Esto se pone de manifiesto en diferentes aspectos culturales que analizaremos y la necesidad de aferrarse a ellos, incluso tras el intento de la introducción de nuevas pautas por parte de los jesuitas, pues alejarse de su tradicional forma de vida, habría puesto en peligro su supervivencia como grupo. La situación de inseguridad que vivió la Pimería después, no hizo sino obligar a los pimas a continuar con sus patrones establecidos. Y ya que la inseguridad fue siempre la característica de la zona, especialmente a partir del segundo cuarto de siglo, los pimas tuvieron que centrar todos sus esfuerzos en expulsar a los apaches de su territorio, o al menos a repeler sus ataques. Para ello, tuvieron que aliarse después a los españoles, e incluso actuar como amortiguador entre ambos grupos, de modo que la guerra ocupaba gran parte de su tiempo, lo que no permitió, por tanto, dedicación a asimilar cambios en profundidad. Se trataba de continuar con las pautas que hasta entonces habían resultado efectivas. La lucha por la supervivencia ante los continuos ataques de los apaches, enemigos ancestrales de los pimas, que incrementaron sus ataques en esta época al pretender alcanzar las poblaciones españolas, condicionaron la vida de los pimas. Gran parte de su cultura giraba en torno a la defensa frente a los apaches y en esta época, al convertirse en colchón entre ambas fuerzas, la sociedad pima hubo de proyectar todo su

esfuerzo e interés hacia el exterior, hacia la defensa, como único modo de preservar su territorio y su identidad y, en definitiva, su supervivencia como grupo. Así pues, quedaba poco tiempo para innovar o asimilar transformaciones.

Un punto básico es la demostración de que los ataques apaches a los pimas ya existían mucho antes de la llegada de los jesuitas, en contra de lo que, como veremos, opinan algunos autores que consideran que Kino sería el detonante del inicio de estos ataques a raíz de la introducción del ganado y, sobre todo, los caballos. En mi opinión, esta situación de guerra era previa a la llegada de Kino y, precisamente por eso, la cultura pima se conformó en torno a este factor de defensa, dando como resultado una sociedad conservadora. Este aspecto no había sido analizado hasta ahora en profundidad.

#### **1.4.- ESTRUCTURA**

Esta investigación ha quedado dividida en seis capítulos, más un capítulo final de conclusiones y una serie de anexos.

- La misión de frontera: el objetivo de este capítulo es establecer el marco en el que se desarrolla la acción del presente trabajo, un marco muy concreto como es la misión de frontera en la provincia de Sonora como institución característica de la acción española en la frontera norte del imperio a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Se analiza la coordinación entre el poder religioso y civil en la expansión de la frontera norte, en la que el misionero jugó un papel fundamental pues no actuó únicamente como agente religioso, sino también como agente de la Corona, dadas las circunstancias características de esta época y de esta zona geográfica.
- La Pimería en los siglos XVII y XVIII: en este capítulo se analiza el contexto geográfico, histórico, político, militar, religioso, económico, social y cultural de Sonora, y ya más concretamente de la Pimería, desde el último cuarto del siglo XVII hasta la mitad del siglo XVIII. En primer lugar se establece el contexto

geográfico y cultural de la Pimería, para a continuación describir la llegada de la Compañía de Jesús y su expansión en América en general. Además, se trata de centrar su actuación en la Pimería y establecer si la Compañía apoyó a Kino, analizando la correspondencia de los generales y provinciales. A pesar de que la expansión de la frontera norte fue más obra de Kino que de una política dirigida desde la Corona, también ésta mostró un cierto interés en la Pimería y California, por lo que se estudia la utilidad que podía representar esta zona, además de exponer la política de la Corona en otras fronteras del norte. Las relaciones de la Compañía fueron en muchos momentos difíciles con el poder local y condicionaron la actividad misionera.

- El P. Eusebio Francisco Kino: la biografía del P. Kino, desde sus inicios, pasando por su formación en la provincia alemana y su estancia en España, hasta su llegada a América, su participación en la expedición Atondo a California y su llegada a la Pimería en 1687, donde permanecería hasta su muerte en 1711, es el hilo conductor de una serie de cuestiones centrales como la expansión de la frontera norte, los ataques y calumnias contra Kino y los pimas a causa de un conflicto permanente de intereses entre algunos habitantes de Sonora y la Compañía, la solicitud de llegada de más padres, la rebelión pima de 1695, las exploraciones, el descubrimiento del paso por tierra a California -que quedará reflejado en los primeros mapas exactos de la zona-, la metodología de Kino, su veracidad y su visión de futuro. Se trata de dar forma al personaje y desarrollar las acciones que se llevaron a cabo en estos años y que incidieron en la vida de los pimas.
- Los pimas antes del contacto: dado que apenas existen obras centradas en la cultura pima antes del contacto, se ha elaborado una etnografía a partir del análisis de los testimonios proporcionados por los testigos de finales del siglo XVII y principios del XVIII, pero también a partir de los relatos de otros personajes que vivieron en la Pimería a lo largo del siglo XVIII, cuya capacidad de observación ha resultado básica para la obtención de datos etnográficos. A pesar de ser posteriores al periodo que nos ocupa, sus testimonios son necesarios para la elaboración de esta etnografía.

He situado esta etnografía en el capítulo 5 y no al principio, porque he considerado más conveniente establecer antes todo el contexto histórico y la figura de Kino.

- Los pimas después del contacto: una vez establecido el escenario y los personajes se trata de investigar y demostrar la hipótesis de partida, es decir, si efectivamente la aculturación experimentada por los pimas en la primera mitad del siglo XVIII fue particularmente lenta a causa no sólo de factores externos, sino también a causa de la propia identidad pima, gran parte de la cual giraba en torno a la defensa frente a los apaches. En este capítulo se demuestra que efectivamente fue así, que la cultura pima fue condicionada por los ataques apaches y a principios del siglo XX todavía se mantenían muchas pautas y costumbres anteriores al contacto, para lo que he llevado a cabo una comparación entre los datos de los pimas en la segunda mitad del siglo XVIII y a principios del siglo XX con la etnografía anterior al contacto. El análisis de las relaciones entre pimas y misioneros, que actuaron como agentes de cambio, es otro de los puntos tratados. Si la cultura pima quedó condicionada por los apaches, se hace necesario estudiar las características de este pueblo y cómo su actuación incidió en la vida de los pimas. Sin entrar en una etnografía apache, puesto que no es objeto de esta tesis, se analizan principalmente las posibles causas de los enfrentamientos continuados, así como la guerra.
- La Pimería después de Kino: a la muerte de Kino, las misiones del norte permanecieron abandonadas durante veinte años y nunca se superaron los límites por él establecidos, a pesar de los intentos de la Compañía por evangelizar el Moqui<sup>4</sup>, al norte del Gila. Con el análisis del periodo post-Kino (1711-1750) se estudiará la continuidad de la labor iniciada por el pionero y situamos el contexto en el que se encuentran muchas de las fuentes de este trabajo, marcado por la evangelización, la inseguridad de la zona y una política militar y de presidios poco efectiva. Una serie de circunstancias desembocaron en la revuelta pima de 1751

---

<sup>4</sup> Moqui es la denominación que aparece en las primeras fuentes españolas para los hopi y deriva, probablemente, de una pronunciación original ambigua, ya que hopi es la transcripción al inglés de «hópi», el nombre con el que se designan a sí mismos los hopi (Connelly 1979: 550-551).

que, aunque no es estudiada en profundidad por exceder las fechas de esta tesis, no puede dejar de mencionarse, ya que la confluencia de varios factores a lo largo de los años llevaron a esta situación. A partir de aquí, se producirá un cambio en la política militar de fronteras. La situación de inseguridad que vivió la Pimería a lo largo del siglo XVIII fue determinante para una lenta aculturación entre los pimas.

- Anexos: para completar e ilustrar el presente trabajo, se han incluido en su parte final una serie de anexos con el fin de facilitar y ampliar la comprensión. Se ha elaborado un cuadro cronológico con los hechos principales en la historia de la Pimería y una relación con breves apuntes biográficos de los jesuitas que participaron en la conquista espiritual de la Pimería, desde la llegada de Kino hasta mediados del siglo XVIII. El número de jesuitas que pasó por la Pimería en estos casi sesenta años no fue reducida, pero efectivamente se comprobará que la permanencia de muchos de ellos no superó el año. A continuación, se incluye un mapa con las misiones fundadas por Kino y una serie de comentarios a la evolución de la situación de la Pimería en época de Kino y en años posteriores (1723, 1730 y 1744) a través de los informes de los visitantes. Se respeta la nomenclatura de las misiones utilizada por los autores, que puede variar ligeramente de unos a otros y respecto a la utilizada a lo largo del trabajo. Por último, he considerado interesante incluir un estudio de varias fuentes originales: un manuscrito anónimo acerca de la conquista de California, que se encuentra en el Museo Naval de Madrid, y el relato del P. Nentuig, realizando una comparación entre los fragmentos hallados en el Museo Naval de Madrid y el documento completo que se encuentra en la Real Academia de la Historia.



## **1.5.- METODOLOGÍA**

Al abordar el tema de la aculturación entre los pimas a finales del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, era necesario partir de las características culturales de este grupo a la llegada de Kino para analizar en qué medida el contacto con los jesuitas había incidido en una posible aculturación. Sin embargo, existían pocos datos y muy pocas obras publicadas a este respecto, por lo que he tenido que elaborar una etnografía de los pimas anterior a los primeros contactos. Se trataba de ver de qué punto se partía para analizar de manera real la aculturación. Para ello, me he basado en los escritos de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII de Kino, del P. Velarde y del capitán Mange principalmente, como testigos directos de la época, y he ido entresacando datos que sus relaciones ofrecen entre otros datos de carácter geográfico e histórico. A partir de aquí, he ido comparando estos datos iniciales con los que recogieron otros protagonistas de la historia de la Pimería, para ir analizando qué costumbres se mantuvieron, cuáles fueron modificadas, cuáles adaptadas y cuáles, a pesar de ser observadas a mediados del siglo XVIII, se correspondían con costumbres propias y conservadas de los pimas que, por tanto, formaban parte de esa etnografía anterior al contacto. Entre estos relatos hay que destacar los de varios jesuitas que trabajaron en la Pimería entre 1730 y 1767: el P. Felipe Segesser, el P. Jacobo Sedelmayr, el P. José Och, el P. Ignaz Pfefferkorn y el P. Juan de Nentuig. En este trabajo han resultado asimismo muy valiosos los datos aportados por dos autores del siglo XX: Frank Russell (1908), cuya etnografía sobre los pimas de principios del siglo pasado es la más completa hasta la actualidad, y Ruth Underhill (1975; 2000).

Además de establecer una etnografía anterior y posterior al contacto, era indispensable establecer el contexto histórico, político, religioso, económico, militar, cultural y social de la Pimería y de la frontera norte, para lo cual han sido fundamentales los testimonios de los testigos del periodo estudiado, es decir, nuevamente los textos de Kino, Velarde y Mange, a los que se une el testimonio de 1697 del teniente Martín Bernal y correspondencia de jesuitas como los padres Polici, Salvatierra o Piccolo entre otros. Entre los textos posteriores, pero igualmente importantes, hay que destacar los del brigadier

Pedro de Rivera en 1727, el P. Cristóbal de Cañas en 1730, el licenciado Rodríguez Gallardo en 1750, la descripción de Sonora de Nentuig y en torno a 1760-1770 destacan los relatos del P. Lizasoín, el ingeniero Lafora, Juan Bautista de Anza y Fray Silvestre Vélez de Escalante. He incluido, por tanto, relatos y correspondencia posteriores a 1750 porque muchas de las costumbres y situaciones que observan y reflejan coinciden con las transmitidas por Kino, Velarde o Mange, además, por supuesto, de los estudios actuales sobre la frontera norte del imperio español.

Para mi trabajo ha sido fundamental la investigación con fuentes de la época, algunas publicadas por los discípulos de Bolton y otros autores, procedentes muchas de ellas del Archivium Historicum Societatis Iesu de Roma (*Cartas Annua y Epistolae Selectae*) y de archivos mexicanos. Sin embargo, muchas fuentes no han sido publicadas, para lo que he recurrido al estudio de fuentes en archivos y bibliotecas. Hay que destacar la falta de fuentes indígenas, aunque de manera indirecta sí existen datos producidos por la burocracia de los siglos XVII y XVIII y por los documentos provenientes de las relaciones entre la Iglesia y la Corona, así como de algunos testigos de la época, sobre todo, jesuitas y soldados. Los principales archivos y bibliotecas consultados son los siguientes: Archivo y Biblioteca del Palacio Real de Madrid (principalmente la sección de manuscritos procedentes de la Secretaría de Gracia y Justicia de Indias y de la colección de don Manuel José de Ayala<sup>5</sup>, compilador y comentarista panameño que recoge multitud de documentos a finales del siglo XVIII), Real Academia de la Historia de Madrid (*Colección de Memorias de la Nueva España*, especialmente los tomos XVI y XVII que llevan el título de «Materiales para la Historia de Sonora», Papeles Varios de Jesuitas, Manuscritos sobre América), Archivo Histórico Nacional de Madrid (Sección de Estado), Archivo General de Indias de Sevilla (Audiencia de Guadalajara, Audiencia de México, Contratación, Pasajeros, Patronato, Sobre Pertenencia, Estado y cartografía) y Museo Naval de Madrid (manuscritos catalogados bajo los títulos Virreinato de Méjico, Miscelánea y Papeles Apreciables, además de cartografía). El Museo Naval ha sido el menos investigado por los estudiosos del tema, con la práctica excepción del P. Polzer, y, sin embargo, contiene una gran cantidad de documentos valiosos.

---

<sup>5</sup> Manuel José de Ayala ocupó a partir de 1763 el cargo de archivero de la Secretaría de Estado.

Gracias a la investigación en estos archivos mencionados, he tenido la posibilidad de consultar algunos documentos poco estudiados. A través de la comparación de textos he conseguido atribuir autorías a documentos anónimos e identificar otros como copias no identificadas. En el caso del documento titulado «Noticias de la Pimería del año de 1740», conservado en la Real Academia de la Historia de Madrid, el autor tuvo que ser Sedelmayr o Segesser. En el caso de la obra de Nentuig de 1764, los estudiosos de este autor han hablado de cuatro originales o copias originales, entre las que se incluye la conservada en la Real Academia de la Historia de Madrid, y de la posibilidad de la existencia de mas copias sin identificar debido a la gran difusión que adquirió el documento en la época. Hasta donde yo sé, ningún investigador ha hecho referencia a los dos documentos del Museo Naval de Madrid como otras de las copias originales de la época. Aunque incompletas, creo que suponen un hallazgo importante, que desarrollo más pormenorizadamente en el anexo dedicado a esta obra. Otro documento anónimo conservado en los archivos del Museo Naval es el que he atribuido a Fray Vélez de Escalante, así como el documento que aparece como obra de un tal Lafosa y sin fecha que he conseguido identificar como obra del ingeniero Lafora que escribió en torno a 1768. Por último, a través de mis investigaciones, he llegado a la conclusión de que el documento que he catalogado en la bibliografía final como «Noticias y reflexiones», igualmente sin firma ni fecha, fue probablemente obra de Bernardo de Gálvez en torno a 1762. Es posible que, efectivamente, el autor de la copia del Museo Naval fuera Antonio de Pineda en torno a 1790, ya que la ficha de catalogación indica que parece letra suya. Detallo estas conclusiones en el apartado correspondiente a historiografía (ver nota 10).

Las transcripciones de las fuentes originales que aparecen a lo largo de este trabajo se han realizado respetando la grafía del documento consultado, por lo que no se ha corregido ni la ortografía, ni la puntuación ni el estilo.

A pesar de que la elaboración de esta tesis se basa en un trabajo historiográfico, percibir el ambiente y el medio físico en el que habitaron los pimas, y en el que Kino y sus compañeros desarrollaron su acción evangelizadora y sus exploraciones, se hacía

fundamental. A raíz de la participación en junio de 2006 en el VIII Congreso Internacional de Caminería Hispánica, y a través del Dr. Félix Almaraz, tuve la oportunidad de conocer la asociación «Southern Mission Research Center», muchos de cuyos miembros pertenecen a la Universidad de Arizona de Tucson y al «Arizona State Museum», también en Tucson. Esta asociación, entre otras actividades, realiza desde hace treinta años un recorrido por las misiones del P. Kino en el norte de Sonora. En marzo de 2007 tuve la oportunidad de recorrer de su mano las misiones que se encuentran actualmente en territorio mexicano, en el norte de Sonora. Así pude contemplar las ruinas de Cocóspera y Atí (ahora Atil), detenerme ante la tumba de Kino en Magdalena, y admirar las iglesias blancas y cuidadas de Oquitoa, Tubutama, Pitquín (ahora Pitiquito), Caborca y San Ignacio. Para completar el recorrido, me trasladé a Arizona para visitar los restos de la misión franciscana de Tumacácori, pues de la original jesuita apenas quedan unos cimientos, que hoy en día forman parte de un parque nacional. Siguiendo unas millas hacia el norte se encuentra el presidio del Tubac, del que apenas se conservan unas paredes derruidas de adobe. La misión de San Xavier del Bac, hoy en día parroquia activa en la reserva o'odham, se divisa desde lejos rodeada del paisaje de los omnipresentes saguaros y mezquites. Y en el extremo norte del recorrido se yerguen todavía, impresionantes, las ruinas de Casa Grande<sup>6</sup>, las mismas que visitaron Kino y Mange hace más de trescientos años. A raíz de este viaje, y gracias a la Dra. Dale Brenneman, pude contactar con el departamento de Investigación Etnohistórica del «Arizona State Museum» de la Universidad de Arizona, en Tucson. Tengo la fortuna de colaborar con un artículo en la revista *Sonorensis*, publicación del «Arizona Sonora Desert Museum» de Tucson, en un número monográfico sobre el padre Kino. A raíz de este viaje pude contrastar con otros investigadores de la Universidad de Arizona los estudios que giran en torno a Kino. Gracias al Dr. Almaraz y a la Dra. Brenneman, pude conseguir bibliografía, alguna ya descatalogada, a la que de otro modo no habría tenido acceso, y que forma parte del presente trabajo.

---

<sup>6</sup> También puede recibir el nombre de Casas Grandes, pero no confundir con Casas Grandes de Chihuahua.

### 1.5.1.- Historiografía

#### 1.5.1.1.- Fuentes originales

Gran parte de las fuentes consultadas son documentos originales, o copias directas del siglo XVIII, que se encuentran en el Museo Naval de Madrid, la Real Academia de la Historia de Madrid, la Biblioteca del Palacio Real de Madrid y el Archivo General de Indias de Sevilla.

Del Museo Naval se han consultado una serie de documentos, muchos no publicados, que contienen información de primera mano sobre los cambios experimentados por la sociedad, los aspectos que permanecieron invariables, la asimilación, la percepción del indio ante el recién llegado, reflexiones de los soldados y de los misioneros que actuaron en la zona. Estos son los principales:

- *Ms 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc. 2, ff. 6v-34v*<sup>7</sup>: en el archivo del Museo Naval he encontrado un fragmento de la *Descripción de Sonora* del padre Juan de Nentuig del año 1764, aunque no está catalogada como obra de este autor. De hecho, esta obra se consideraba anónima hasta que a mediados del siglo XX fue atribuida al jesuita, a través de varios estudios entre los que destacan los llevados a cabo por Alberto Pradeau (1980). Este documento es una copia incompleta, de sólo parte de los dos primeros capítulos, probablemente de 1785, ya que en el margen aparece una anotación con esta fecha. A pesar de que la obra de Nentuig es posterior a la época que abarca mi estudio, es necesario conocer la situación de Sonora para analizar los cambios en la sociedad pima. Aunque el autor no siempre distingue entre los diferentes grupos de Sonora, la cantidad de datos etnográficos que aporta es importante. Se trata de un documento paternalista y cargado de prejuicios pero, en cualquier caso, es de gran importancia por la descripción que realiza de varios ritos.

---

<sup>7</sup> Información ampliada sobre esta fuente y su autoría en Anexo 7.

- *Ms.567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc.13, ff.287r-300v*: el documento «Extracto de Noticias de Sonora sacado de Manuscritos del Docto Cav. D. Eug° Sta. Eliza que intitula Descripción de Californias» no tiene fecha. Según parece por el título, se trata de una copia del manuscrito original de Santa Eliza, que a su vez es otra copia del texto de 1764 de Nentuig. Aunque éste no aparezca nunca nombrado ni figure ninguna referencia en la catalogación del archivo, la comparación que he realizado entre los textos no deja lugar a dudas, por lo que se trata claramente de una copia más del famoso texto del P. Nentuig. Este documento recoge sólo los capítulos III, IV y V del texto de Nentuig, con alguna variación respecto al original. En el último folio aparece una letra diferente que termina el capítulo.
  
- *Ms. 317, Papeles Varios IV, doc. 25, ff.131r-246v*<sup>8</sup>: se trata de un documento anónimo y sin fecha, debió de ser redactado a finales del siglo XVIII, que relata las diferentes expediciones realizadas a California desde su descubrimiento y se centra especialmente en la expedición Atondo en la que participó Kino. Este documento ha sido básico para la elaboración del capítulo dedicado a la estancia de Kino en California, que marcará toda su actividad posterior. Es posible que el autor conociera las cartas que Kino escribió desde California a otros jesuitas y a la duquesa de Aveiro en las que fue relatando con detalle toda la empresa californiana, a pesar de que contiene algún error de fechas (cartas XIV a XXXII en Kino 1964). Incluye además una copia del extracto del diario del capitán Juan Bautista de Anza.
  
- *Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc. 9, ff.205r-241r*: el documento titulado «Informes sobre las Provincias Internas por el Ingeniero Lafosa», igualmente sin fecha, debió de ser redactado en torno a 1768, al regresar el ingeniero Lafora de su inspección por los presidios del norte con el marqués de Rubí<sup>9</sup>. El informe del

---

<sup>8</sup> Información ampliada sobre esta fuente en Anexo 8.

<sup>9</sup> En la ficha del Museo Naval está catalogado como «Informes sobre las Provincias Internas por el Ingeniero Lafosa» pero se trata de un error de transcripción puesto que el documento corresponde al informe del ingeniero Lafora. Pone «parece copia de Pineda», refiriéndose al marino D. Antonio de Pineda, que participó en la expedición Malaspina (Hernández 1957: 41) y visitó las Provincias Internas (1790-1792), por lo que podría tratarse de una copia del documento original de Lafora. El ingeniero Nicolás de La Forá o Lafora, la grafía ofrece variantes, participó en 1766-1768 en una expedición organizada por el marqués de Rubí, como

ingeniero, cuyo principal objetivo era la elaboración de un mapa de todas las fronteras septentrionales de Nueva España, está dividido en varios capítulos dedicados cada uno de ellos a una provincia y el correspondiente a Sonora es el más extenso.

- *Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc. 11, ff.246r-270r*: también sin fecha ni autor, se titula «Noticias y reflexiones sobre las guerras que se mantiene con los indios apaches en la N.E.». Según las fichas del archivo, su autoría podría deberse al marino Antonio de Pineda, pero otras fuentes señalan como autor al político Bernardo de Gálvez. Unas líneas traducidas al inglés fue lo que me llevó a identificar el documento<sup>10</sup>. Probablemente Pineda sea el copista, en torno 1790, y el autor Bernardo de Gálvez, por lo que el texto original dataría en torno a 1762 o poco después.
- *Ms.567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc. 12, ff.271r-286r*: «Itinerarios, noticias y apuntes sueltos de las provincias Internas» es un documento de 1776, obra de un franciscano anónimo. En mi opinión el autor debe de ser Fray Silvestre Vélez de Escalante, o una copia de la época del documento original, que en esa fecha recorrió

---

parte de las reformas de Carlos III, para inspeccionar los presidios de la frontera norte de Nueva España (Polzer 1986:10; Weber 2000: 296). No se tienen datos de su fecha y lugar de nacimiento, aunque debió de nacer en torno a 1730. Salió de España en agosto de 1764 y llegó a Veracruz a fines de ese año, con un grupo de siete ingenieros militares. Lafora regresó a España a fines de 1771 o principios de 1772. En 1775 regresó a México para ocupar el puesto de corregidor de Oaxaca durante ocho años (Robles 1939: 14-18). El documento del Museo Naval no tiene fecha. La edición de Robles de 1939 se basa en tres documentos, dos que son copia y se encuentran en la Biblioteca Nacional de Madrid y en la Biblioteca Nacional de México, y el original que se encontraba en la biblioteca de D. Pedro Robredo. Puesto que está escrito a modo de diario, probablemente Lafora lo iría escribiendo a la vez que realizaba el viaje, por lo que el informe fue muy probablemente escrito entre los años 1766 y 1768.

<sup>10</sup> En la ficha del Museo Naval pone «parece letra de Pineda», igual que la fuente anterior (ver nota 9) y, efectivamente, ambos documentos podrían ser obra del mismo autor, aunque aparecen tres tipos de letra diferente a lo largo del documento, pero la mayor parte corresponde al tipo de escritura que correspondería a Pineda. Por otra parte, un pequeño fragmento de este texto, en inglés, aparece en Weber (2000: 297) quien a su vez dice que Elizabeth John señala como autor del documento a Bernardo de Gálvez en su artículo «Bernardo de Gálvez on the Apache frontier» (*JAZH* 29, 1988, pp.427-430). Sobrino de José de Gálvez, nació en la provincia de Málaga en 1746. Pasó a Nueva España en 1762 y destacó por su campaña contra los apaches. En 1776 fue nombrado gobernador de Luisiana, en 1781 fue el héroe de la victoria de Pensacola (Florida) contra los ingleses y en 1785 sucedió a su padre como virrey de Nueva España. Murió un año después en México. Por tanto, es posible que el documento del Museo Naval sea una copia de Pineda, en torno a 1790, del texto original de Bernardo de Gálvez que habría sido redactado alrededor de 1762. En cualquier caso, el texto sería obra de un militar activo en las campañas contra los apaches.

Colorado, Utah y Arizona en una expedición junto a Fray Francisco Domínguez. El documento incluye una carta de 1776 del jefe yuma Salvador Palma solicitando el bautismo.

De la Real Academia de la Historia destaca especialmente el tomo XVI de la *Colección de Nueva España*. Esta obra recoge cartas, informes y relaciones que son copias directas de los originales, como afirma y certifica el provincial Francisco García Figueroa en 1792. Él no es el copista, sino que es otra persona quien escribe por orden del provincial. Según el catálogo de la RAH titulado *Las colecciones documentales sobre América de la RAH y su contribución al V Centenario del descubrimiento del Nuevo Mundo* de Remedios Contreras (Madrid 1989), la *Colección* «consta de 32 tomos colectados por un religioso de la provincia del Santo Evangelio de México, el año 1792, que cumplía las órdenes dadas por el virrey conde de Revillagigedo y por el padre Provincial Francisco García Figueroa». El tomo XVI recoge cartas y relaciones de finales del siglo XVII y del siglo XVIII de personajes claves para la historia de la Pimería como el propio Kino, el P. Polici, el P. Cañas<sup>11</sup>, el P. Molina, el P. Sedelmayr, el P. Lizasoín, la *Descripción de Sonora* de Nentuig<sup>12</sup>, la relación del teniente Martín Bernal que acompañó a Kino en una entrada al norte en 1697, el brigadier Pedro de Rivera<sup>13</sup>, el visitador militar Rodríguez Gallardo<sup>14</sup> y el gobernador Agustín de Vildósola entre otros. Incluye un informe anónimo sobre el estado de la Pimería en el año 1740<sup>15</sup>. Muchos de estos documentos han sido publicados. En el

---

<sup>11</sup> Informe sobre la situación de la Pimería en 1730. No está firmado, pero su autoría ha sido atribuida al P. Cañas. Información ampliada sobre esta fuente en Anexo 5.

<sup>12</sup> Información ampliada sobre esta fuente y su autoría en Anexo 7.

<sup>13</sup> El «Informe del Sr. Brigadier, Visitador General, al Sr. Virrey, del estado de las misiones de la Compañía en las provincias de Sinaloa, y Sonora» no se refiere sólo a la Pimería, sino en general a Sonora, donde efectivamente los cambios entre los indios fueron mucho más patentes que en su extremo norte. Firmado en el presidio de San Felipe y Santiago de Janos el 14 de febrero de 1727, está escrito por orden del virrey marqués de Casafuerte que deseaba conocer el estado de las misiones de las dos provincias. El autor es el brigadier Pedro de Rivera Villalón que entre 1724 y 1728 recorrió la Pimería, Nuevo México y Texas (Kessell 2002: 224). El brigadier dice que las misiones de Sonora eran más ricas que las de Sinaloa, pues en éstas el terreno era más agreste y no tan fértil. Del mismo modo, las iglesias de Sonora estaban más adornadas, pero los jesuitas eran igualmente queridos y respetados en ambas provincias.

<sup>14</sup> El licenciado Rodríguez Gallardo redactó su informe en 1750, tras recorrer la Pimería. Es un documento valioso sobre política militar en la frontera.

<sup>15</sup> Este informe anónimo es probablemente obra de Sedelmayr o Segesser, ya que ambos estaban en la Pimería en 1740 y la producción escrita de los dos fue extensa. Además, hay un detalle del informe, que habla sobre la alimentación de los pápagos, diciendo que les gustaba mucho la carne de caballo o mulo, detalle que también aparece en un texto de Segesser, y no he encontrado en ningún otro documento (Segesser 1945: 150).



Museo Naval hay un documento curioso, de finales del siglo XVIII, llamado «Plan: División y Prospecto general de las Memorias de Nueva España que ha de servir a la Historia Universal de esta Septentrional de América» que pertenece al manuscrito titulado «América Septentrional. Memorias de Nueva España» (Ms. 570, Virreinato de Méjico, tomo IV, doc. 1: ff.1r-91r) que trata precisamente de la estructura de esta obra. Es el esquema y resumen de la *Colección de Memorias* y así el documento explica que la obra está dividida en dos partes: la primera abarca los tomos 1 al 11, y son «*copias de los m.ss. que pidió su Mag. (...) en su Real Orden de 21 de febrero de 1790*» (Plan: División y Prospecto n.d.: 3v-4r), y la segunda los 21 tomos restantes.

De la Biblioteca del Palacio Real destacan los tomos X y XII de la *Miscelánea de Ayala*. La obra completa está compuesta por 68 tomos que no siguen orden cronológico ni temático y data de finales del siglo XVIII. Hay que destacar que contiene bastantes mapas interesantes a color. Es importante el documento titulado «Descripción de las Provincias Internas de Nueva España» del brigadier Rivera -en el tomo XII, ff.163v-173r-, en el que el autor se va refiriendo a las diferentes provincias que visita y firma cada capítulo desde algún punto correspondiente a esa provincia. El capítulo dedicado a Sonora está firmado el 20 de junio de 1727 en el Real Presidio de San Pedro del Gallo. En esta época Sonora, Sinaloa y Ostimuri pertenecían al Obispado de Durango y a la Audiencia de la Nueva Galicia. La mayor parte de los documentos son posteriores a 1750 y muchos de ellos se refieren al deterioro sufrido por las tres provincias a causa de los ataques apaches, pimas y seris.

En el Archivo General de Indias se conserva mucha documentación relacionada con la expedición Atondo y con otra expediciones anteriores y posteriores a California, además de varias cartas de Kino y dos de sus mapas: Fuerte de San Bruno (Kino 1685a) y el paso por tierra (Kino 1701). Estos son los principales documentos consultados:

- *Guadalajara, 134, 67-3-28*: el «Expediente sobre el descubrimiento, conquista y misiones de la provincia de California» incluye documentos de 1638 a 1728, entre los que se encuentran copias de cartas de Kino sobre su estancia en California

dirigidas al obispo de Guadalajara y cartas del virrey conde de Paredes, destacando una de 1685 sobre la expedición Atondo, y otra de 1698 que trata sobre su suspensión. Ésta última se encuentra a su vez bajo el título «Expediente relativo a la entrada que hizo en California el jesuita P. Salvatierra» (ff.456r-651r). Otros documentos de 1685 a 1747 están recogidos bajo «Cartas del virrey, obispos, religiosos y otros sobre progresos en la conquista espiritual y temporal de California» (ff.385r-455r). Destaca también una carta del obispo de Guadalajara de 1686 sobre la expedición Atondo. Dentro de este expediente se encuentran «Cartas diversas referentes a las misiones de los padres jesuitas en California» con documentos de 1701 a 1703 entre los que se incluyen cartas del P. Piccolo y del hermano Bravo. Hay un «Expediente sobre la pertenencia del gobierno espiritual de California» (ff.753r-857r) que es un informe sobre la península que firman varias personas, entre ellos Kino y el P. Goñi (sus nombres aparecen como Quino y Gony). Se trata de una copia certificada de 1724 directa del informe original.

- *Guadalajara, 69, 67-1-36*: en «Cartas y expedientes de personas eclesiásticas» destaca una carta de 1686 del licenciado Palma y Mesa y otra de 1687 de D. Antonio de Zevallos, oidor fiscal, ambas sobre la real cédula presentada por Kino para la exención de impuestos a indios. Una carta de 1686 del escribano real José Antonio Calleja refleja una denuncia del P. Kino sobre abusos a los pimas. Recoge documentos comprendidos entre 1687 y 1699.
- *México, 56, R.1, N.1, ff.1r-236v*: cartas de 1686 del virrey conde de Paredes al rey sobre las conversión de los gentiles de California, consultando sobre la continuación de la evangelización de California. Incluye una carta en la que apoya a Kino tras la suspensión de la expedición Atondo, junto con otras cartas sobre la expedición dirigidas al rey.

### 1.5.1.2.- Fuentes de los siglos XVII y XVIII publicadas<sup>16</sup>

Las fuentes consultadas más importantes son las redactadas por el propio Kino. Todas sus obras y la mayor parte de su correspondencia han sido publicadas. *Favores celestiales* es su obra fundamental, y en la que se basa el presente trabajo. El documento original se conserva en el Archivo General y Público de México. Las dos ediciones consultadas son *Las misiones de Sonora y Arizona* (prólogo de Emilio Bose, México 1989) y la versión incluida en *Viajes por Norteamérica* (colección dirigida por M. Ballesteros Gaibrois, con prólogo de M. Hernández Sánchez-Barba, Madrid 1958)<sup>17</sup>.

Aunque se han publicado bastantes documentos de la época estudiada, nombramos a continuación sólo los más importantes para este trabajo.

El capitán Juan Mateo Mange es autor de *Luz de tierra incógnita en la América Septentrional*, una historia general de los descubrimientos en América, y del *Diario de las exploraciones en Sonora*, obra en la que recogió siete entradas de las nueve aproximadamente que realizó junto a Kino. El documento original se encuentra en el Archivo General de la Nación en México y la edición consultada es de 1926. Interesa la segunda parte, por ser el diario de sus expediciones. El primer relato fue finalizado en 1720 y el segundo en 1721. Este último refleja hechos sucedidos entre 1693 y 1701. El militar, en un estilo muy barroco, da detalles acerca de las naciones indias con las que entraron en contacto durante esos años, describe pormenorizadamente la metodología de las expediciones y de la evangelización, proporciona algunos datos etnográficos, más que su compañero de viaje, y expresa opiniones muy favorables a la acción y personalidad de Kino, coincidiendo con el jesuita en muchos puntos -como la defensa de la Pimería y sus habitantes-, pero también discrepando en otros como el caso de la peninsularidad de California. El relato de Mange es una fuente de gran valor, no sólo por los datos etnográficos e históricos que aporta, sino también porque sirve para contrastar el texto de Kino y demostrar su veracidad. Los capítulos 9, 10 y 11 corresponden a parte de la relación

---

<sup>16</sup> La localización de los documentos originales aparece en el apartado dedicado a Referencias bibliográficas, individualizada para cada entrada.

de la Pimería Alta de Velarde, que Mange incluye por considerar muy acertadas sus observaciones, a la vez que va intercalando algunos comentarios propios. La veracidad del texto de Mange queda a su vez patente al coincidir muchos datos con los escritos de Kino y del teniente Martín Bernal. Además, en la entrada que realiza en febrero de 1699 junto a Kino y el P. Gilg hacia el noroeste, lleva consigo una copia de la relación del viaje que hizo el adelantado D. Juan de Oñate en 1606, que desde Nuevo México llegó al mar de California y río Colorado. A Mange le interesaba comprobar el recorrido de su antecesor y verificar que, efectivamente, el relato de Oñate se refería a estas tierras, para lo cual preguntó a los indios si tenían constancia de la presencia de hombres blancos muchos años antes. Sus informantes contestaron afirmativamente, pero ninguno le pudo dar noticia del coral, plata y oro a que Oñate hacía referencia en su relación, algo que interesaba enormemente al capitán (Mange 1926: 266-267).

Luis González ha recogido los escritos de cinco jesuitas fundamentales en la historia de la Pimería, algunos de los cuales eran publicados por primera vez, aportando datos interesantes sobre sus biografías y sus obras: Campos, Velarde, Januske, Cañas y Genovese (González 1977). Casi coetánea a Kino es la relación de la Pimería Alta del P. Velarde<sup>18</sup>, escrita entre 1716 y 1717. El texto de Velarde está claramente influenciado del etnocentrismo europeo, aunque también alaba algunas características del pueblo que describe y aporta importantes datos etnográficos de los pimas. El informe del P. Genovese al rey data de 1722 y la importancia del texto se basa en que muestra las relaciones entre españoles e indios en el noroeste y el conflicto de intereses entre algunos españoles de Sonora y los jesuitas. El relato del P. Januske es de 1723 y en él recoge un catálogo de las misiones de Sonora, sus problemas, profundiza también en el permanente conflicto de intereses y propone soluciones. El texto que el P. Campos redactó en dos partes, en 1723 y 1725, trata del plan para la conquista espiritual del Moqui y, por último, la relación sonorense del P. Cañas data de 1730<sup>19</sup>. Este texto, que fue considerado anónimo durante

---

<sup>17</sup> Más datos sobre la bibliografía de Kino en el punto 4.2 dedicado a su producción escrita.

<sup>18</sup> Las fuentes de información de Velarde son las siguientes: para el periodo inicial de la Pimería, a partir de 1687, hace referencia a Kino y tiene en su poder algunos de sus documentos originales. Accede a documentos de Mange, a quien conoció personalmente. Tiene como informantes de primera mano a los pimas y yumas y también cita en alguna ocasión a los californios.

<sup>19</sup> Información ampliada sobre esta fuente en Anexo 5.

mucho tiempo, y de hecho la copia que se conserva en la Real Academia de la Historia de Madrid es anónima, aporta gran cantidad de datos sobre la situación de la provincia en esa fecha.

Un documento posterior es la relación del padre Felipe Segesser, escrita en 1737 desde Tecoripa<sup>20</sup>, la misión a la que estaba destinado en la Pimería Baja, después de verse obligado a abandonar Guevavi, tras ser, al parecer, víctima de dos envenenamientos. Esta relación es muy valiosa al aportar datos de primera mano sobre los pimas altos y bajos, aunque no siempre distingue entre ambos grupos, y son interesantes las comparaciones y equivalencias que establece entre los ritos pimas y católicos. La versión consultada es de Treutlein (1945) quien también publicó la relación del P. Och en 1965. El P. Och, alemán, llegó a la Pimería en 1756 y allí trabajó ocho años. Es autor de una completa relación sobre la provincia de Sonora que se divide en tres partes: viaje de Europa a Sonora, la expulsión y regreso a Europa, y sobre los pueblos de Sonora. Recoge datos acerca de costumbres, ritos, creencias, vestuario, organización social, dieta, entretenimiento, enfermedades y política, por lo que se trata de una importante fuente etnográfica. Se basa fundamentalmente en los pimas de San Ignacio, su primera misión en la Pimería (1756-1758), aunque también habla de América en general. Och trataba de comprender las actuaciones de los pimas pero muchas veces no lo conseguía y se desesperaba. Trató de introducir, a veces a la fuerza, nuevas pautas de comportamiento, lo que consiguió sólo en algunas ocasiones concretas y únicamente entre los indios de su misión.

Junto a Och llegó a la Pimería otro alemán, el P. Ignaz Pfefferkorn, que permaneció hasta 1763. De allí pasó a Cucurpe por motivos de salud, donde le llegó la noticia de la expulsión. Pfefferkorn escribió su obra en dos volúmenes después de abandonar México. Durante sus ocho años de cautiverio en España y luego ya en libertad en Alemania, trabajó sobre las notas que había tomado estando en la Pimería, aunque algunas se perdieron durante el viaje. Sus fuentes incluyen los testimonios de otros compañeros de cautiverio

---

<sup>20</sup> La relación está dirigida a un tío suyo, director de coro, Segesser van Brunegg de Münster, que era quien le había pedido que la escribiera. En esta edición se adjunta un extracto de una carta dirigida un año después a su madre y hermano en la que muestra su preocupación porque ese año no había recibido sus cartas y pregunta si

que habían trabajado en Sonora, especialmente Sedelmayr que había llegado a la Pimería veinte años antes. Además recoge datos de un tal A.C., que no deseaba ser identificado, y sobre el que no se tiene ninguna noticia. Probablemente Pfefferkorn tomó parte de sus datos de Och, puesto que los dos textos son muy similares. Ambos jesuitas recorrieron juntos el camino hacia el exilio desde Sonora hasta España, donde permanecieron prisioneros. La primera parte, publicada en 1794, proporciona principalmente datos sobre la fauna, flora, clima y geografía de Sonora. La segunda parte, publicada en 1795, recoge datos etnográficos sobre los pueblos de Sonora. Según su prólogo el libro debía incluir una tercera parte que, sin embargo, no ha sido hallada y que probablemente no llegó a escribir, y que habría relatado la expulsión, el viaje al destierro y el cautiverio. Aunque Pfefferkorn no era especialmente amigo de los españoles y, de hecho, hay muchas cosas que no comparte y critica, su escrito es objetivo y no se deja influir por su antipatía personal. A pesar de que consideraba a los indios ignorantes y desagradecidos, recoge gran cantidad de información sobre su forma de vida y hace extensiva a toda Sonora su experiencia entre pimas, eudeves<sup>21</sup> y ópatas (Pfefferkorn 1989: 1-24). La edición consultada es igualmente de Treutlein (1989).

Del P. Sedelmayr, que llegó a la Pimería en torno a 1737 y realizó algunas entradas al norte, se conservan varios escritos. Su relación de 1746 también ha sido publicada (Sedelmayr 1939) y se conservan varias cartas y otra relación de 1751 que han sido publicadas en una edición muy cuidada que reproduce el mapa *Hanc Sonora Tabulum* de 1762, atribuido a Nentuig (Fontana 1996).

---

ya han recibido su relación. Achaca el retraso de noticias a la situación inestable de la zona y a una epidemia que había acabado con la vida de más de 10.000 personas (Segesser 1945: 177-178).

<sup>21</sup> Se trata de la división lingüística meridional de los ópatas (Hinton 1983: 320).

### 1.5.1.3.- Otras obras publicadas

Aunque ha sido mucha la bibliografía consultada, se detallan a continuación las obras consideradas fundamentales. La evidente importancia de Kino en la historia de la Pimería hace que los estudios de este territorio se dividan en dos partes: la época de Kino (1687-1711) y después de Kino (1711-1767). El periodo comprendido entre la muerte de Kino en 1711 hasta la rebelión pima de 1751 ha sido la menos estudiada (Fontana 1996: xiv). Los principales estudios sobre el padre Eusebio Kino son obra de Herbert E. Bolton, quien se convirtió en su principal biógrafo y demostró, siguiendo el camino que había iniciado Turner, que la historia colonial de Estados Unidos no había sido sólo de origen anglosajón. «The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies» en *American Historical Review* (XXIII, 1917) es un artículo fundamental que sirve como punto de partida. *Rim of Christendom. A Biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*, publicada por primera vez en 1936 en Tucson, es la más importante y completa biografía, obra de referencia para cualquier estudio sobre Kino. Es Bolton quien da a conocer la figura de Kino y creará una corriente de estudio que siguen sus alumnos de la Universidad de California. Sus principales discípulos serán jesuitas: Burrus, Bannon y Polzer. Ernest J. Burrus<sup>22</sup> publicó varios libros entre 1954 y 1971 en torno a Kino, destacando las ediciones de *Correspondencia del padre Kino con los Generales de la Compañía de Jesús (1682-1707)*, publicada en México en 1961, y *Kino escribe a la Duquesa. Correspondencia del padre Eusebio Francisco Kino con la Duquesa de Aveiro y otros documentos*, publicada en 1964 en Madrid, que recogen parte de la abundante correspondencia mantenida entre Kino y otros personajes de la época. *Kino and the Cartography of Northwestern New Spain*, publicada en Tucson en 1965, es una cuidada edición que reproduce todos los mapas de Kino. Burrus, en colaboración con el también

---

<sup>22</sup> Burrus sigue los pasos de su maestro y consigue hallar documentos que él no había encontrado. En el Archivo General de Indias descubre la lista de pasajeros a América en la que aparecen nombrados Kino y sus compañeros jesuitas que contiene breves descripciones físicas. En esa época el gobierno español permitía sólo una cuota limitada de misioneros extranjeros, un tercio concretamente (Kessell 2002: 130) y un dato curioso es que por este motivo el italiano aparece en la lista como Eusebio de Chaves, nativo de Córdoba, 21 años (aunque tenía 35), de complexión fuerte, moreno, de cabello rizado y oscuro (Bolton 1984: xvii; Kessell 1970: 18). Burrus localizó asimismo un mapa que Bolton no había podido hallar: una copia de 1744 del mapa de Kino de 1710 en la Biblioteca Nacional de París (Bolton 1984: xvii).

jesuita Félix Zubillaga, es autor de varias publicaciones que reproducen cartas y relaciones de los siglos XVII y XVIII. *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745. Cartas e informes conservados en la «Colección Mateu»* es la reproducción de los treinta y nueve documentos que componen la Colección Mateu de Barcelona y se publicó en Madrid en 1982. La mayor parte de los que se refieren a la Pimería fueron redactados a petición del padre visitador general Juan Antonio Baltasar entre 1744 y 1745. *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas. 1600-1769*<sup>23</sup>, publicada en México en 1986, es la continuación de la obra anterior e incluye cartas de misioneros y autoridades civiles, centrándose en el levantamiento pima de 1751. Pero sin duda, uno de los principales trabajos resultado de la colaboración entre ambos jesuitas es la edición de la obra del padre Francisco Javier Alegre<sup>24</sup>: *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Publicada en Roma en 1960, es la obra de referencia sobre la Compañía en Nueva España en los siglos XVI a XVIII. Se compone de diez libros que relatan hechos acaecidos entre 1566 y 1766. Los que nos interesan son los libros IX y X del cuarto y último tomo (1676-1766), donde Alegre dedica muchas páginas al padre Kino.

El P. John F. Bannon, otro de los discípulos de Bolton, centró sus estudios en la frontera norte. *Bolton and the Spanish Borderlands*, publicada en Norman en 1964, es una recopilación de artículos de Bolton que tratan sobre la misión y el presidio como instituciones españolas de frontera y la actividad que la Compañía de Jesús llevó a cabo en este territorio. En *The Spanish Borderlands Frontier. 1513-1821*, que se publica en Albuquerque en 2001, el autor da un repaso a la historia de los estudios de la frontera norte en Estados Unidos y habla de las características propias de esta frontera española, desde California hasta la Luisiana, desde sus orígenes a principios del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII. Ambas obras son imprescindibles para cualquier trabajo sobre la frontera norte española y son completadas con otros dos estudios importantes. *La última expansión española en América* de Mario Hernández Sánchez-Barba, la publicación en 1957 de su

---

<sup>23</sup> Esta obra reproduce una serie de cartas que se conservan en la Biblioteca Beinecke de la Universidad de Yale y trata extensamente sobre las causas de la rebelión de 1751. Se trata de la continuación del trabajo iniciado con la publicación de la Colección Mateu de Barcelona, *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús*. La correspondencia queda dividida en seis partes: General, Nueva Vizcaya y Nuevo México, Sinaloa, Sonora (incluyendo la Pimería Alta), Tarahumara y Baja California.

<sup>24</sup> El P. Alegre nació en 1729 y murió en 1788.



tesis doctoral, se centra en la provincia de Sonora en la segunda mitad del siglo XVIII y trata sobre su contexto geográfico, político, religioso y humano, destacando el belicismo indígena y la figura del político José de Gálvez. *The Spanish Frontier in North America* de David J. Weber, publicada en New Haven en 1992, actualiza y revisa los puntos de vista de Bannon y Bolton, posiblemente con una visión más objetiva en su aproximación histórica, aunque carece de su entusiasmo.

El P. Charles W. Polzer es autor de algunas obras de carácter divulgativo que tienen el objeto de dar a conocer la figura de Kino y sus misiones. Tradujo al inglés el relato de Kino sobre la muerte del padre Saeta y dirigió un programa de investigación llamado «Documentary Relations of the Southwest», una base de datos informatizada sobre documentos del norte de Nueva España<sup>25</sup>. Pero destaca especialmente por sus estudios sobre la política militar española en la frontera norte en los siglos XVI, XVII y XVIII: *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain. 1570-1700* y *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain. The Californias and Sinaloa-Sonora, 1700-1765*, publicados en Tucson en 1986 y 1997 respectivamente. Sobre este tema destacan también los trabajos de José Luis Mirafuentes de 1993, que se basa en la relación de Rodríguez Gallardo de 1750.

John L. Kessell (1970), discípulo de Burrus, se pregunta hasta qué punto podemos considerar objetivos estos estudios hechos por jesuitas sobre jesuitas (Bolton 1984: xvii). En cualquier caso los relatos de Kino y Mange, el soldado compañero de varias expediciones, hablan por sí solos. La mayor parte de los libros de referencia sobre la Compañía en este periodo están escritos principalmente por historiadores jesuitas, pero no por eso deben considerarse de menor valor, basta tener en cuenta que se sitúan en una determinada perspectiva. Kessell es autor de *Mission of Sorrows. Jesuit Guevavi and the Pimas. 1691-1767*, obra publicada en Tucson en 1970, donde relata la historia de la misión

---

<sup>25</sup> El P. Polzer entabló conversaciones con el archivo del Museo Naval de Madrid para ampliar este proyecto, pero no se pudo llevar a cabo por falta de fondos. En su folleto de 1989 titulado *A very belated annual Greeting*, deja constancia en su dedicatoria de este hecho en su visita al Museo: «*Have always regretted that the Museo Naval project collapsed due to lack of funds. Someday maybe*». Pero el jesuita murió en el año 2003 sin poder ver su proyecto llevado a cabo. También Polzer buceó entre los archivos con éxito: en el

de Guevavi, fundada por Kino, desde sus orígenes hasta la expulsión de los jesuitas, analizando también la historia de la frontera norte de Nueva España. Destaca el perfil humano que confiere a cada uno de los misioneros que pasan por sus páginas y son protagonistas de la historia de la Pimería en esos años.

Para una visión global del papel de la iglesia en América destaca la *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, dirigida por Pedro Borges y publicada en Madrid en 1992, y en torno a la aculturación y las relaciones entre indios y españoles destaca la obra fundamental del antropólogo Edward H. Spicer, *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, publicada en Tucson en 1963. Se trata del primer libro escrito sobre el impacto de la cultura europea en el suroeste estadounidense, que unifica como área, ya que el proceso de contacto cultural fue similar en toda la zona. Se basa principalmente en los trabajos de precursores como Bandelier, Bolton, Scholes y Underhill. Es realmente una obra fundamental sobre aculturación en el suroeste que probablemente no ha sido superada.

Sobre los pimas en particular no hay demasiada bibliografía, por lo que las obras de referencia continúan siendo en la actualidad el trabajo clásico de Frank Russell *The Pima Indians*, que se publicó en 1908 en Washington, descriptivo y un tanto «paternalista», y la perspectiva antropológica de Ruth Underhill en *Biografía de una mujer pápago*, cuya primera edición, en inglés, data de 1936, y *The Papago Indians of Arizona and their Relatives the Pimas* de 1941. Russell es el autor de la obra principal sobre la cultura pima. Pasó varios meses viviendo entre ellos, desde noviembre de 1901 a junio de 1902, confinados ya en reservas. En su estudio refleja el modo de vida y costumbres de este grupo, en decadencia tras el contacto con los estadounidenses. Se trata de una obra que recoge con detalle todos los aspectos de la vida cotidiana de los pimas a principios del siglo XX, desde su vestuario, alimentación, hábitat y cultura material hasta su estructura social, cosmovisión, ritos y creencias. Reproduce literalmente varias canciones y discursos en lengua pima, además de gran cantidad de fotografías e ilustraciones.

---

Archivo Histórico de la Hacienda en México D.F. encuentra una orden de 1707 del Provincial prohibiendo a Kino, por un cambio de política, que prosiguiera con sus exploraciones (Bolton 1984: xvii).

Un estudio más reciente, de 1989, es *Of Earth and Little Rain* de Bernard L. Fontana, etnólogo e historiador de la Universidad Arizona de Tucson, que se centra sobre todo en los pimas en la actualidad, aunque habla también de la época de Kino. Es interesante porque tiene una visión completamente diferente de la escuela de Bolton, ya que achaca a Kino gran parte de los problemas con los que se tuvieron que enfrentar los pimas, e incluso considera que los apaches no comenzaron a atacar la Pimería hasta la llegada de Kino. Sin embargo, en esta tesis se demuestra que los ataques fueron muy anteriores a la llegada del jesuita. Asimismo hay que destacar los trabajos de Fontana sobre la historia de pimas y pápagos que aparecen en el volumen 10 del *Handbook of North American Indians*, dedicado al suroeste y publicado en Washington en 1983. De este volumen interesan varios artículos. Morris E. Opler y Keith H. Basso escriben acerca de los orígenes y cultura de los apaches. Paul H. Ezell realiza un repaso por la historia de los pimas, desde la prehistoria hasta finales del siglo XIX. Los artículos de Fred Eggan y Donald M. Bahr se centran en la organización social de los pimas. Bahr es además el autor de un artículo sobre la figura del chamán entre pimas y pápagos, tema sobre el que también escribe Louise Lamphere. Robert A. Hackenberg y Joseph G. Jorgensen hablan de la adaptación al medio de pimas y pápagos. Richard I. Ford desarrolla el tema de los diferentes modelos de intercambio en el suroeste. La mayor parte de estos artículos habla de los pimas en los siglos XIX y XX, extrapolando algunos datos a fechas anteriores.

## ***CAPÍTULO 2***

### ***LA MISIÓN DE FRONTERA***

Un territorio de frontera es un lugar en el que se produce un intercambio cultural, se cruzan diversos caminos, la frontera avanza y retrocede para volver a avanzar, se intercambia información, se asimilan aquellas novedades que interesan y se rechazan las que no aportan nada o van en contra de la filosofía de un pueblo, siempre y cuando sea posible optar por la selección. En la frontera norte de Nueva España existe una interacción entre los españoles, recién llegados, y los pimas, habitantes de una Pimería que hasta entonces no tenía el carácter de frontera, que pone en marcha un proceso de cambio. Como dice el profesor Jiménez «las fronteras son, inevitablemente, causa de cambio cultural» (Jiménez 2003: 103), motivo por el que parecería que los pimas deberían haber sufrido una mayor aculturación, que eran los candidatos ideales a asimilar cambios rápidos.

Dentro de la Pimería, el escenario en el que se va a desarrollar la acción principal durante el periodo que nos ocupa es la misión de frontera, que poseía unas características propias que la diferenciaban de las misiones del interior. La misión de frontera se convirtió en el punto más avanzado de la Corona española en diferentes áreas fronterizas de América, desde las reducciones jesuíticas de Paraguay a las más modestas del norte de Nueva España. Donde las expediciones militares habían fracasado, como el caso de la conquista de la Baja California, allí los jesuitas eran capaces de levantar una misión y permanecer. Donde no existía población permanente española por falta de protección militar y ataques apaches, allí estaban en el confín de la América Septentrional fundando una misión tras otra. De esta forma, los jesuitas realizaban conquistas espirituales y territoriales al mismo tiempo, avanzando así las fronteras del imperio español. Es por eso que Kino se dirigió en varias ocasiones directamente al monarca para atraer su atención sobre estos territorios lejanos apelando a las ventajas económicas y políticas que podían suponer para la Corona. Los misioneros eran conscientes de que para cumplir su misión evangelizadora debían

contar con el apoyo del poder civil. Sin embargo, la Pimería era el punto más septentrional del imperio español y la lejanía y desconocimiento del territorio fueron causa de que no constituyera una prioridad para la Corona, que debía mantener y extender otras fronteras en otros puntos de su vasto imperio. El pionero de la Pimería tuvo que actuar en solitario la mayoría de las ocasiones, pero no por eso dejó de intentar a lo largo de su vida atraer la atención del monarca a este punto lejano.

Así Kino iba avanzando por territorios nunca pisados anteriormente por ningún europeo y fundando rancherías y misiones a las que regresaba cuando tenía ocasión. En las misiones construía pequeñas iglesias de adobe o madera, con una modesta edificación anexa, esperando la llegada del padre que un día pudiera ir a ocuparla. Pero no todos podían permanecer en la misión de frontera. Las condiciones de vida eran muy duras y eran muchos los misioneros que morían o que debían abandonar por enfermedades, a veces achacadas a los hechiceros.

Existieron diferencias en la expansión de fronteras entre Francia, Inglaterra y España. Los hombres de frontera angloamericanos y franceses, que apenas estaban sujetos a leyes, disfrutaron de una libertad de la que carecieron los españoles. A los primeros lo que les movía a avanzar hacia el oeste era la ganancia personal e individual, de lo que es claro ejemplo el comercio desarrollado por los franceses. Por el contrario, en la frontera española todo estaba estructurado, cada uno tenía un papel asignado y cada paso estaba medido. Y por supuesto el mestizaje constituyó una diferencia fundamental. En la frontera española los indios no sólo formaron parte de la vida cotidiana, sino que en muchos casos fueron el centro y el motivo que movía a los españoles, a los misioneros principalmente, a dirigirse a su territorio. Por otra parte, la frontera española fue más defensiva que ofensiva, a diferencia de la frontera angloamericana, debido a la enorme extensión de la frontera y al importante gasto que los presidios suponían para la Corona (Bannon 1964: 189; Bannon 2001: 5-6). Cada potencia tenía sus propias instituciones de frontera. Las misiones fueron características de la expansión española, no sólo por sus evidentes aspectos religiosos, sino también por su significado político y social.

La política colonizadora española concentraba a los indios en una residencia fija para poder ser convertidos e instruidos en unos casos y explotados, en otros. En la frontera norte la encomienda fue sustituida por la misión, de modo que las dos instituciones propias de la frontera septentrional en América fueron los presidios y las misiones, destacando el carácter temporal de éstas, ya que en teoría transcurridos diez años desde su fundación debían transformarse en parroquias. Aunque esta ley se basaba en la experiencia en otros pueblos de México, América Central y Perú, en el norte quedó demostrado que este periodo era insuficiente. Mientras los indios estuvieran bajo la tutela de los jesuitas, sus tierras y sus derechos estaban seguros frente a la avaricia de los colonos. Existía una gran presión para secularizar las misiones por parte de algunos obispos, del gobierno que quería recaudar impuestos y de los colonos para apropiarse de las tierras de los indios y poder explotarlos como mano de obra barata. Este hecho fue el origen de múltiples enfrentamientos entre colonos y jesuitas. Por tanto, la misión fue una institución propia de la expansión española, mientras que el presidio no fue una institución exclusiva española, ya que ingleses y franceses fundaron sus propios fuertes (Bannon 1964: 191-193; 2001: 5).

Según algunos autores, esta misión de frontera se vería favorecida al coincidir los intereses de la Iglesia con los de la Corona (Kessell 1970: 5). Pero ¿fue esto realmente cierto? Podríamos pensar que si así fuera Kino no habría estado durante casi veinticinco años pidiendo padres para la Pimería. Bien es cierto que recibió varias cédulas reales tanto de Carlos II como de Felipe V, a pesar de lo cual la situación cambió poco. Hay que señalar que la labor del jesuita sirvió como punto de partida a Fray Junípero Serra en su expansión hacia el norte de California y que el político Gálvez, en la segunda mitad del siglo XVIII, pondrá en práctica algunas de las ideas de Kino. Aunque a Kino le movían ideas religiosas y a Gálvez políticas.

José de Gálvez llegó por primera vez a Nueva España en agosto de 1765 y en 1776 fue nombrado secretario de Indias por Carlos III<sup>26</sup>, instituyendo la Comandancia General de las Provincias Internas. En esos años Sonora pasará a convertirse en el eje de la política de la Corona en Nueva España y será el punto de partida para la expansión por el Pacífico.

---

<sup>26</sup> Más información sobre este tema en Hernández 1957.

Pero Kino no tuvo un Gálvez que le apoyara como lo tuvo Fray Junípero. El plan de pacificación de Gálvez para Sonora, que quedó incompleto, se debió más a la labor personal de un político que a una política dirigida desde la Corona española. Por tanto, es posible plantear ciertas dudas a la afirmación de Kessell, al menos en el caso de la misión de frontera de la Pimería. Es más, podemos afirmar que la conquista de la Pimería fue obra de un grupo de jesuitas encabezados por Kino y no respondió a ningún plan de expansión promovido por el poder político. Aunque en ocasiones coincidían los intereses políticos y religiosos, en el caso de la Pimería su aislamiento geográfico fue determinante para que la Corona no siempre respondiera a las solicitudes de los misioneros. En la política de la Pimería concurrieron muchos factores: inseguridad de la zona, escasez de población, enfrentamientos entre los colonos de Sonora y los jesuitas, calumnias y rumores que, precisamente debido a las enormes distancias, retrasaban y modificaban las actuaciones de la Corona.

Sí es cierto que la coordinación entre el poder religioso y temporal es un hecho demostrable en América y que en los siglos XVI y XVII no sólo los religiosos eran evangelizadores, también lo eran gobernantes y soldados, impulsados por el carácter evangelizador que los Reyes Católicos habían impreso a la actividad descubridora. A pesar de los abusos que se dieron, la obra evangelizadora de España en América fue posible gracias a la colaboración entre Estado e Iglesia. Pero en el caso de la Pimería no siempre coincidieron los intereses de ambas instituciones.

El aislamiento geográfico de la Pimería y California influyó de manera clara en las decisiones de la Corona. La península tuvo que esperar a un cambio geoestratégico en la segunda mitad del siglo XVIII para que llegara la verdadera ayuda, con motivo de la amenaza de la expansión rusa desde Alaska hacia el sur a lo largo de la costa pacífica. Entonces, Gálvez organiza una expedición defensiva a la Alta California con Gaspar de Portolá al mando. Irá acompañado por fray Junípero Serra, que podrá aprovechar la situación para fundar varias misiones hacia el norte: en este caso existe una clara coincidencia de los intereses políticos y religiosos. O más que coincidir podría decirse que los franciscanos supieron aprovechar esta situación de expansión defensiva hacia el norte.

Portolá descubre la bahía de San Francisco y Anza<sup>27</sup> abre una ruta por tierra desde Sonora hasta las costas del Pacífico, como ya había querido hacer Kino, adelantándose a su época (Bannon 1964: 47).

## **2.1.- EL MISIONERO DE FRONTERA: AGENTE RELIGIOSO Y AGENTE DE LA CORONA**

El misionero de frontera debía poseer unas capacidades físicas que le permitieran resistir la dureza de las condiciones de vida, debía poseer una capacidad intelectual que le permitiera aprender más de una lengua indígena y debía poseer una fortaleza de espíritu que le permitiera luchar contra el enemigo principal: la soledad. Para el misionero resultaba muy duro no tener a nadie con quien hablar, compartir sus experiencias o pedir consejo (Bannon 1964: 248; Velarde 1977: 98-99; Bolton 1984: 11; Pfefferkorn 1989: 283). El P. José Toral reflejó muy claramente este problema en un informe redactado desde la misión sonorense de Huépaca el 31 de diciembre de 1743:

*«(...) es mucho lo que padecen sus Reverencias, por otros caminos, como es la continua soledad y falta de comunicación política con racionales, el cotidiano desamparo en una enfermedad sin médico ni medicinas y sólo en manos de los indios. El desconsuelo gravísimo del alma quando, en tales aprietos, el Padre compañero asiste en misión distante (...)»* (Torale 1982: 122).

El P. Toral hace un resumen de los peligros que corrían los misioneros de la frontera norte como eran la soledad, las enfermedades, los ataques de los hechiceros, las acusaciones que les dirigían los españoles y el peligro de los apaches, que destruían pueblos y misiones:

---

<sup>27</sup> Juan Bautista de Anza, soldado español que se había criado en Sonora, era hijo del militar del mismo nombre. En 1772 dirigió una expedición y encontró el paso por tierra para llegar a California, tal y como ya había descubierto Kino setenta años antes (Lamar y Truett 1996: 76).



*«El peligro continuo y manifiesto de la vida, por dos razones: la una, por muchos ferozes enemigos apaches que circundan las misiones de esta provincia de Sonora (...) y también españoles que cometiendo excesos en los pueblos y pervirtiendo, con sus malas costumbres y escándalos, a los indios; porque el Padre saca la cara al remedio, al punto, la venganza que tienen es desacreditarlo, levantándole gravísimas chimeras»* (Toral 1982: 123-124).

También el jesuita Cristóbal de Cañas, que en 1730 daba cuenta del estado de Sonora, se refirió al problema de la soledad que podían sentir los padres:

*«(...) que los mismos Padres suelen hallarse solos en sus enfermedades, destituidos de todo humano consuelo, porque algunos distan de sus compañeros veinte y cinco, y treinta leguas y cuando llega a entrar un padre a la casa del enfermo, lo mira como un Angel bajado del cielo pues le viene a servir de médico, de enfermero, de confesor y Padre»* (Cañas 1792: 128r).

Kino recogió la reacción del padre Daniel Januske, al conocer la noticia de la llegada del padre Saeta a la misión de Caborca, a sólo veinte leguas de Tubutama: su deseo era ir a conocerlo inmediatamente. Tener un compañero a tan relativa poca distancia en las extensas tierras del norte era un privilegio y un gran apoyo (Kino 1961: 63). El P. Segesser en una carta al P. José Ferrer, procurador general de la provincia mexicana, con fecha 1 de mayo de 1733, agradece desde Guevavi que le haya enviado una carta de su hermano Josef Segesser desde Europa y le ruega que cada vez que su hermano le envíe algo, igualmente se lo haga llegar porque *«estando tan lexos y solito, necessito sin duda algún consuelo y alivio»* (Segesser 1986: 160).

Las cartas anuas reflejaban también con mucha claridad y realismo los problemas a los que se enfrentaban los misioneros: la dificultad del idioma, la dureza del clima y la falta de medios que conducían a unas vidas *«llenas de amarguras y de continuada mortificación»* (Burrus 1963: 81), sin contar las falsas acusaciones de todo tipo a que se tenían que enfrentar. Pero además, el misionero tuvo que enfrentarse a un choque cultural

para el que no siempre estaba preparado, lo que se percibe en algunos de sus comentarios y está presente en múltiples episodios. A pesar de que en la tradición misionera de la Compañía estaba prevista la comprensión hacia el otro, no todos sus miembros fueron capaces de desarrollar esta habilidad, aunque por el contrario algunos de ellos supieron integrarla perfectamente a su modo de vida, siendo un claro modelo el padre Kino. Por poner un ejemplo, algunos consideraban que la celebración de danzas nocturnas se debía a que la mayoría de los pimas eran vagos e inactivos e insistían en lo que llamaban la pereza de los pimas, lamentándose de que sólo trabajaban si el misionero les empujaba a ello con insistencia, cuando por el contrario otros indios como los ópatas y yaquis eran tan trabajadores como los españoles (Segesser 1945: 146-147). Sin embargo, lo que se interpretaba como pereza era un rechazo a la adopción de un cambio que no tenía nada positivo o útil que aportar.

Aspectos tan básicos como la percepción del clima o el concepto del tiempo sorprendían a los misioneros que se lamentaban de que los indios no tuvieran vocabulario para preguntar la hora o desconocieran su edad (Segesser 1945: 148-149; Pfefferkorn 1989: 167 y 173). Según su percepción no daban importancia a ciertas ideas prioritarias para los europeos: a los pimas no les preocupaba el futuro, no les interesaba ocupar un puesto importante dentro del grupo, no valoraban el oro ni la plata, pero sí el tabaco, y el concepto de ir bien vestido no tenía nada en común con la pauta europea. Nada les alteraba, ni siquiera la proximidad de la muerte. La actitud del indio moribundo difería mucho de lo que estaban acostumbrados a tratar: no se quejaba de los dolores ni daba muestras de temor, e incluso era capaz de predecir el momento de su propia muerte (Och 1965: 174-175; Pfefferkorn 1989: 171-172). La percepción del misionero, por tanto, era que no existía concepto del orden ni la disciplina, algo que fue cambiando gradualmente en los indios que se concentraban en las misiones, que fueron adquiriendo el hábito del trabajo, aunque fue un proceso muy difícil de implantar entre los pimas, a diferencia de ópatas y eudeves, entre quienes se demostró más sencillo. Por tanto, resultaba difícil y lento que los pimas adquirieran las costumbres europeas, especialmente las del trabajo rutinario, algo ajeno a su modo de vida (Pfefferkorn 1989: 175-176).

A pesar de que la tarea principal de los misioneros era, evidentemente, la evangelización, actuaron no sólo como agentes religiosos, sino también como agentes políticos, ya que formaban parte de la política de expansión de la Corona. Dice Bolton que *«los misioneros ayudaron no sólo a extender y promover la frontera, sino que también colaboraron en su civilización»* (Bannon 1964: 199). Contribuyeron a que la frontera se poblara de indios reducidos o «civilizados» y que fuera así posible sustituir la falta de colonos. Los indios ópatas, por ejemplo, fueron enviados a Arizona para instruir a los pimas (Bannon 1964: 203). Las misiones no servían sólo para cristianizar la frontera, también eran las herramientas de que se valía la Corona para extender el imperio. La Corona encontraba una serie de ventajas al enviar misioneros a la frontera en vez de soldados: además de resultar más económico, generalmente los misioneros recibían menos ataques que los soldados, por lo que eran enviados como emisarios de paz a explorar nuevos territorios. Un claro ejemplo es el padre Kino: las autoridades militares confiaban en él para obtener la valiosa alianza militar de los pimas, necesaria para combatir a los apaches e impedir su expansión por el norte de Sonora. Por este motivo, al ser destinado a California en 1697, las autoridades de Sonora se opusieron a su marcha por la gran influencia que ejercía sobre los indios. La presencia de Kino suponía una defensa de la provincia más efectiva que una compañía de soldados. La misión cumplía, asimismo, funciones de puesto defensivo y en ocasiones, físicamente, parecían fortalezas. De hecho, Bolton señaló que no era casual que los gastos de presidios y misiones se cargaran al mismo concepto: Ramos de Guerra (Bannon 1964: 196-198).

Por tanto, y dentro de este particular contexto, los misioneros de la frontera norte exploraron tierras desconocidas, instalaron población fija, organizaron la defensa de las misiones, y por tanto de la frontera, introdujeron elementos culturales españoles, la agricultura y nuevas formas de autogobierno. Las misiones se convirtieron en un lugar destinado a la preservación y protección de los indios, a diferencia de la colonización inglesa que los aniquilaba de manera casi sistemática (Bannon 1964: 211). Recibieron el apoyo de la Corona al convertirse en su puesto más avanzado y contribuir a su expansión territorial, siempre que coincidieran los intereses y que la Corona obtuviera beneficios políticos y económicos. Pero el rey tenía numerosos proyectos y situaciones que requerían

su ayuda económica y no siempre era posible contentar todas las demandas. A menudo había situaciones más importantes que atender en otros puntos del imperio, lejos de la Pimería y de California. En ocasiones las misiones norteañas fueron apoyadas económicamente por la Corona, pero nunca de manera suficiente, por lo que se hizo necesario buscar otros medios de financiación: el Fondo Piadoso, limosnas y sobre todo la gestión de Kino que fue capaz de obtener excedentes, parte de los cuales invertía en la fundación de otras misiones en la Pimería, y parte enviaba a California, sin cuya ayuda ésta no habría logrado sobrevivir. Sin el aporte económico obtenido por Kino y su empuje personal la frontera norte se habría detenido muchas leguas antes.

## **2.2.- LA VIDA COTIDIANA EN UNA MISIÓN DE FRONTERA**

Una vez que los indios eran evangelizados, los misioneros procuraban establecer una rutina diaria de oración y pautas de vida entre los habitantes. Así relataba el P. Sistiaga cómo transcurría un día normal en su misión de Nuestro Padre San Ignacio en California, fundada en 1728:

*«No faltan de missa los días que les cabe de obligación. Todos los días, assí que se leban, que es bien temprano, saludan a Jesuchristo y a su Madre santíssima, cantando el Alabado que rezan los españoles. Después (...) un catequista de los varios que tienen cada pueblo, les hace una plática doctrinal (...). El rosario de María santíssima, que rezan a coros y de rodillas, con letanía cantada, coronan este santo exercicio; de donde salen al monte a buscar su comida. Lo más del día gastan en esta diligencia, y lo que queda, en cargar leña, assí para la comida como para calentarse en tiempo de dormir. Antes de acostarse, rezan, otra vez, el rosario por piedad e instinto proprio de ellos y hacen su acto de contricción» (Sistiaga 1982: 246-247).*

El P. Segesser en su relación describe cómo se desarrollaba un día cualquiera en una misión de frontera (Segesser 1945: 159-164). Aunque muchos de sus datos y reflexiones se

refieren a Tecoripa, en la Pimería Baja, hace también referencia a las misiones del Bac y Guevavi en la Pimería Alta donde había misionado poco tiempo antes. En cualquier caso, la vida en las diferentes misiones de frontera seguía las mismas pautas y es en este marco en el que los pimas se resistirán a la aculturación. La dureza de la vida en este territorio queda perfectamente reflejado en el relato del jesuita que recuerda bien las palabras de su provincial cuando solicitó ir a misiones: «No sabes lo que estás pidiendo». Segesser comprendía ahora plenamente el significado de esas palabras. Habla de su experiencia personal y dice que el hecho que le empujó principalmente a dedicarse a la vida religiosa fue que no deseaba dedicarse ni a la agricultura ni a los negocios, pero paradójicamente la vida en una misión giraba en torno a estas actividades. Para el jesuita era absolutamente necesaria la fe para conseguir la fuerza para soportar todos los sufrimientos que vivía un misionero.

La jornada comenzaba con la oración de la mañana y una campana anunciaba la misa. Era necesario recordar un día tras otro a los indios las actividades diarias porque olvidaban sus obligaciones. Los indios rezaban las oraciones en sus propia lenguas, pero el rey y los superiores religiosos habían ordenado que algunas de las oraciones se rezaran en castellano, por lo que era el misionero quien debía enseñarles esta lengua. Por tanto, era indispensable que el misionero hablara bien el castellano, puesto que era ésta la lengua que iba a necesitar en América, no sólo para transmitirla a los indios, sino también para comerciar o cualquier otro tipo de relación. Una vez celebrada la misa y las oraciones, el padre invitaba a desayunar chocolate a los asistentes. En la misión sonoreense de Tecoripa se consumía mucho chocolate y azúcar porque todos los días acudía mucha gente, pero por el contrario, en la Pimería Alta eran muy pocos los que habían acudido a compartir el desayuno. A continuación el misionero daba instrucciones al cocinero sobre la comida que debía preparar y al jardinero sobre el trabajo de ese día, mientras los muchachos que trabajaban en la casa daban de comer a los animales. El padre Segesser se lamentaba muy frecuentemente, como otros muchos misioneros, de que los indios nunca trabajaban por voluntad propia, sino que era necesario pedirlo diariamente. Era entonces cuando el misionero podía atender sus verdaderas obligaciones: bautizos, cuidar a un enfermo, oraciones... y así pasaba la mañana. Aparte de las necesidades espirituales, debía atender

también las materiales pues siempre debía haber comida preparada, ya que de lo contrario los indios no acudían a la iglesia. Los jesuitas que no eran españoles, aparte del choque cultural con los indios, debían además asimilar ciertos hábitos propiamente españoles que les eran ajenos. Segesser explica que los españoles no utilizaban ni tenedor ni cuchillo y, en ocasiones, ni siquiera la cuchara para la sopa que solían tomar ayudados de pan. Sin embargo, él estaba acostumbrado a utilizar cubiertos y había decidido no renunciar a mantener este orden. Después de la comida, era momento de rezos con los indios de la casa y el cocinero llevaba alimentos a algún enfermo. Luego el padre iba con los muchachos a recoger los huevos. Llegaba así la hora de la siesta, que él aprovechaba para leer o escribir. Y después volvía a comenzar el movimiento: el cocinero pedía carne para la cena, el encargado del pan pedía trigo y así sucesivamente. A continuación llegaba el momento del catecismo, práctica diaria, excepto el domingo, y tras esta enseñanza el misionero iba a trabajar en la tierra. Al finalizar, se rezaba el rosario con los indios de la casa y, tras la cena, tomaba nota de los gastos, las compras y los sucesos del día, hasta que por fin llegaba el momento del descanso. Quedaba poco tiempo para la oración personal porque cuando se retiraba para rezar recibía interrupciones continuas: desde la llegada de un mensajero con cartas hasta un sirviente con cualquier demanda. Estaban ocupados todo el día, motivo por el que había resultado tan difícil encontrar el momento para escribir su relación. Esta era la rutina que Segesser, y otros muchos jesuitas, repetía cada día desde su llegada al continente americano (Segesser 1945: 162-163; Kessell 1970: 93-95).



### **3.1.- EL MEDIO GEOGRÁFICO Y HUMANO EN ÉPOCA DE KINO**

Establecer los límites del territorio es complicado, puesto que nos referimos a una frontera en constante movimiento. De forma aproximada se puede decir que la Pimería limitaba al sur con el río Magdalena, al norte con el río Gila, al este con el río San Pedro y al oeste con el Golfo de California y el río Colorado. Ocupaba parte de los actuales estados de Arizona y Sonora. En la actualidad, este territorio corresponde en parte a EEUU y en parte a México, ya que tras el Tratado de Gadsden en 1853 la frontera separó el territorio, quedando una parte de los indios pápagos en territorio estadounidense y otra parte en territorio mexicano. En la época de Kino recibía también el nombre de Pimería Alta para distinguirla de la Pimería Baja donde vivían los pimas bajos, al sur de los indios ópatas, en Sonora.

La Pimería es una zona árida, con desiertos y zonas fértiles en los márgenes de los ríos. Las lluvias son ligeras y se dan en diferentes épocas del año, lo que crea una diversidad de ecosistemas que da lugar, por tanto, a diferentes modos de vida y patrones de asentamiento. Pápagos, pimas y sobaipuris pertenecían a la misma familia. De hecho, aunque en la Pimería existían diferencias culturales entre los diversos grupos, hablaban lenguas similares, del tronco uto-azteca, y compartían modelos sociales y económicos. Las diferencias venían marcadas especialmente por el ecosistema y el hábitat, ya que los sobaipuris de San Pedro eran el pueblo más guerrero de la Pimería por su proximidad a los apaches. Los pimas del río Gila eran sedentarios y vivían principalmente de la agricultura que se practicaba en la zona desde tiempos remotos. Todavía hoy se conservan los restos de canales empleados para el riego que los pimas heredaron de los hohokam, pueblo que parece ser el antepasado común de pimas y pápagos. Los pimas vivían en rancherías, pequeñas aldeas en los márgenes del Gila. También se dedicaban a la caza, la pesca, la



recolección, el comercio con tribus vecinas, tejían algodón y producían cerámica y cestería. El desierto condicionaba la vida seminómada de los pápagos, donde vivían en verano, al ser época de lluvias y poder cultivar. El resto del año emigraban al pie de las montañas para vivir de la recolección y la caza. Los pápagos se llamaban a sí mismos «gente del desierto», «tohono o'otam».

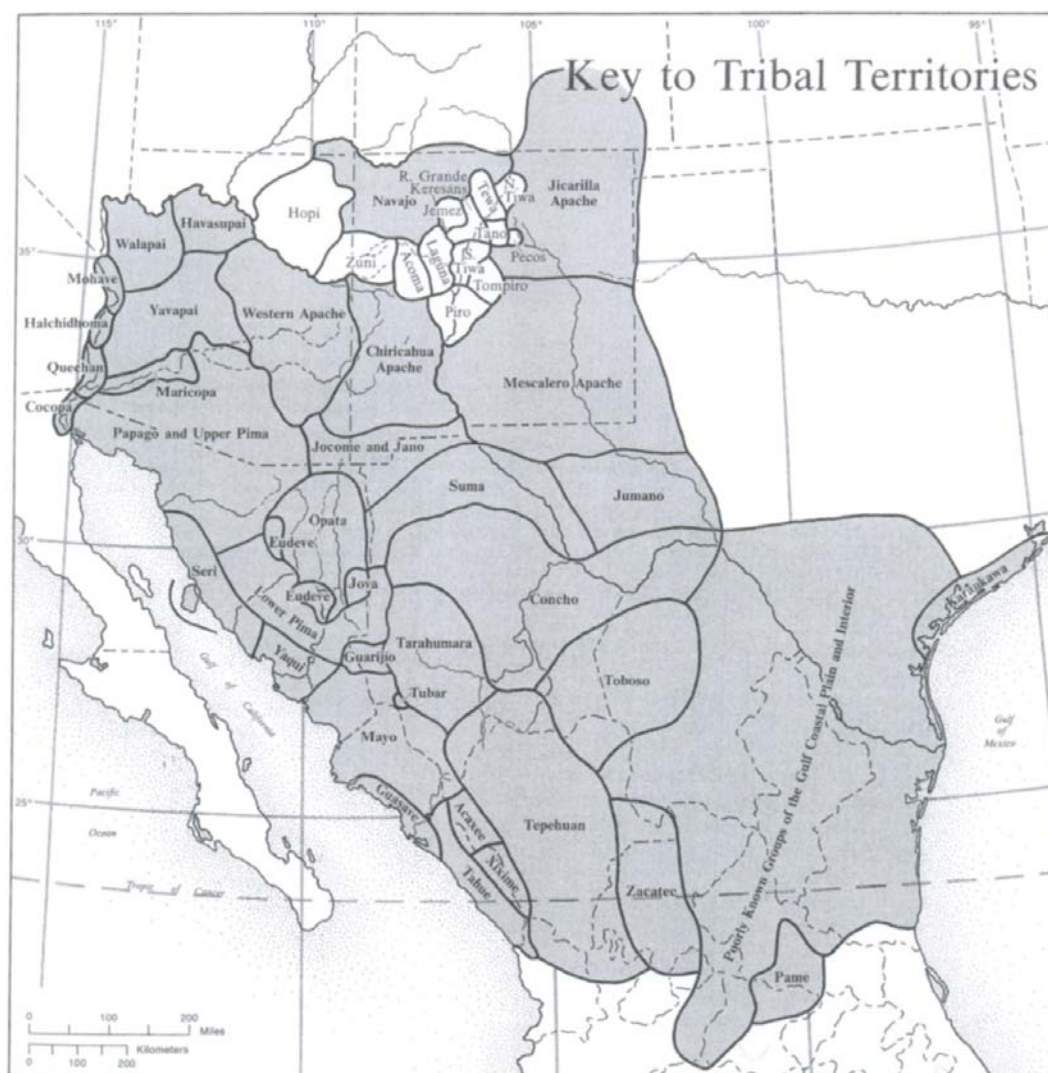


Figura 3.- Distribución de grupos en Sonora (Ortiz 1983: ix).

La temperatura es templada con máximas de 30 a 34°. Hay pinos cuya madera se utilizaba para la construcción y en los márgenes de los ríos álamos y sauces. También abundaban minerales que, sin embargo, no eran explotados a causa de la falta de experiencia y por el poco valor dado a la plata por parte de los indios, así como perlas y ámbar en la costa que tampoco habían sido explotados. La fertilidad de las tierras varía de una zona a otra, ya que es muy fértil en los márgenes de los ríos, pero muy árida en las zonas próximas al mar de California. Destacan los nogales, la pitahaya y el saguaro, importantes en la dieta pima. En la zona de los sobaipuris crece el árbol de la jojoba, muy apreciado por sus propiedades medicinales. Hay también una gran cantidad de hierbas medicinales que los pimas sabían tratar para curar enfermedades. Además los cultivos principales eran el maíz y el frijol junto con el algodón, que empleaban para tejer mantas de colores rojo y amarillo. Abundan las aves de varias especies. Los pimas criaban guacamayas y pavos reales, ambos apreciados por el colorido de sus plumas. Tras la llegada de los jesuitas se comenzaron a cultivar con éxito trigo, habas, lentejas, uvas, duraznos, higos, peras, membrillos, granadas y legumbres (Mange 1926: 308-309; Velarde 1977: 49-53).

### **3.2.- LLEGADA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, PRIMERAS FUNDACIONES Y EXPANSIÓN**

La Compañía de Jesús llegó a las Indias, a Brasil, en 1549, y permaneció en América hasta 1767, fecha de la expulsión decretada por el rey Carlos III. Se incorporó tardíamente porque se había centrado hasta entonces en la evangelización de Oriente y porque la Compañía no fue aprobada hasta el 27 de septiembre de 1540, por el Papa Pablo III con la bula «Regimini Militantes Ecclesiae». Llegó a Nueva España en 1572 y una de las primeras misiones se situó en territorio chichimeca, San Luis de la Paz, con muy buen resultado, por lo que comenzaría una expansión por el noroeste de México, es decir, por la provincia de Sinaloa. Esta zona ya había sido visitada con anterioridad por los franciscanos pero había sido abandonada por levantamientos indígenas. En 1590 se fundó una misión en el actual estado de Durango, donde también habían trabajado los franciscanos. La actividad

misionera en la zona fue avanzando hacia el norte en dos columnas paralelas. Los jesuitas ocuparían la parte más occidental, cubriendo Sinaloa y sur de Sonora, y los franciscanos la parte central (Bannon 1964: 229-231; Borges 1992: 163-167).

Así los jesuitas fundaron veintisiete misiones en Sinaloa entre 1614 y 1620. En la zona ocupada por los pimas bajos y ópatas establecieron 46 pueblos entre 1619 y 1653. Desde esa fecha hasta 1680 hubo poco avance al no llegar misioneros de España, pero a partir de 1687 la evangelización en el noroeste de Nueva España cobraría un nuevo impulso con la llegada del padre Kino a la Pimería, que fundó unas veinticinco misiones y pueblos siguiendo el curso de los ríos Magdalena, Santa Cruz y Altar. A lo largo del siglo XVII se introdujeron también en Durango y Chihuahua donde los resultados no fueron tan espectaculares, pero sí importantes (Borges 1992: 172).

El sistema misionero jesuítico difería de otras órdenes en cuanto a la organización, ya que se procuraba que las misiones se convirtieran en centros autosuficientes económicamente, a causa de las enormes distancias. La unidad básica era el rectorado, donde residía el rector o superior de la misión, pero su poder era muy limitado y debía consultar la mayor parte de las cuestiones con el padre provincial que residía en la capital. Se produjo una paulatina independencia de las misiones respecto de la provincia central, tanto en temas económicos como administrativos. Eran buenos administradores y contaban con importantes aportaciones económicas de bienhechores. La misión estaba dividida en varios distritos, cada uno de los cuales tenía a su vez varios pueblos de los que uno se convertía en la cabecera, donde vivían uno o dos padres, en algunos casos acompañados por un reducido número de soldados. En la cabecera se encontraba la iglesia, la casa del misionero y algunas dependencias como la enfermería o la herrería. A su cargo tenían también las rancharías, pequeñas aldeas, de su distrito. El misionero se encargaba de la actividad espiritual y era además el administrador de la comunidad, asumiendo las funciones de maestro, médico y albañil (Bannon 1964: 232; Borges 1992: 173).

La fuente principal para el sostenimiento de las misiones era la agricultura. Algunos grupos de indios ya la practicaban y los que habían sido nómadas recibían enseñanzas por

parte de los misioneros de las labores agrícolas. Con el tiempo también la ganadería fue adquiriendo importancia.

En cada pueblo había un gobernador indio, elegido por la comunidad, bajo la vigilancia del misionero, ayudado por un alcalde y un alguacil. Los fiscales y catequistas colaboraban con el misionero en lo referente a la religión. Surgieron además las figuras de los sacristanes, músicos y cantores. Se procuraba mantener estos pueblos alejados de españoles y criollos para evitar el mal ejemplo a los indios recién convertidos. Las misiones contaban con el apoyo de los presidios, donde se concentraban los soldados en las zonas fronterizas (Bannon 1964: 234; Borges 1992: 174).

Con la expansión misionera del siglo XVII, los rectorados se convirtieron en provincias misioneras, a las que estaba asignado un visitador o viceprovincial, de modo que en el siglo XVIII encontramos seis provincias en Nueva España: Nayarit, Sinaloa, Sonora, Chinipas, Tarahumara y California (Borges 1992: 173).

Pero el siglo XVIII es el siglo de la Ilustración, de la secularización del Estado y comienza a desaparecer el entendimiento Iglesia-Estado, que culminará con la expulsión de los jesuitas, tras el decreto de Carlos III el 27 de febrero de 1767. Algunos autores consideran que la expulsión fue la causa de la decadencia de todo el sistema de misiones en América. Los franciscanos serán enviados entonces a hacerse cargo de las misiones jesuitas, pero muchas serán definitivamente abandonadas por la falta de apoyo económico. Con la llegada de la expulsión se aplican reformas: los pueblos se abrirán a españoles y criollos y el misionero perderá la potestad sobre los bienes económicos. Las misiones se transforman en simples pueblos pero los administradores dilapidan sus bienes y los europeos abusan del trabajo del indio, lo que traerá como consecuencia nuevas revueltas: paulatinamente irá desapareciendo el sistema de misiones (Hernández 1957: 151; Borges 1992: 177).

### 3.3.- LA POBLACIÓN ESPAÑOLA DE SONORA

En los siglos XVII y XVIII hubo poca población española y europea en Sonora, y apenas estuvo presente en la Pimería. En esta región los únicos españoles eran misioneros y soldados. En Sonora, además de estos dos grupos, había algunos comerciantes y mineros pero se desconoce el número (Bannon 2001: 64). Kino sólo habla de «*algunos españoles que viven en esta provincia*» (Kino 1964: 353), sin especificar el número. En el segundo cuarto del siglo XVIII aumentó paulatinamente la población española en la Pimería, que llegaba atraída por la plata, pero nunca en gran número debido a la inseguridad de la zona ocasionada por la falta de presidios y el aumento de los ataques apaches. Esta población se instaló en el sur de la Pimería, en las misiones y en torno a los escasos presidios, abandonando los ranchos aislados. Se calcula que en 1730 había unos 300 españoles en el sur de la Pimería, concentrados entre las misiones de Dolores y Caborca (Spicer 1962: 129). Tras la fundación del presidio del Tubac en 1752, una pequeña porción de población española se adentró en el territorio, pero tampoco en esta época se llegó a fundar ningún pueblo de españoles en la Pimería.

Por otra parte, es necesario distinguir entre los que eran considerados verdaderos españoles, es decir, aquéllos nacidos en España, y otros que se consideraban españoles pero eran nacidos en América. El padre Pfefferkorn realizó la siguiente división entre la población mestiza de Sonora, a la que no consideraba realmente española (Pfefferkorn 1989: 284-285):

- «Coyotes»: era el grupo más numeroso y lo formaban los hijos de indias y europeos.
- Mulatos: eran los hijos de padre español y madre negra.
- Lobos: hijos de mulato y negro.
- Castizos o tercerones: hijos de español y «coyote».

A éstos habría que añadir los criollos, es decir, los hijos de españoles nacidos en América, aunque nunca constituyeron un número importante en Sonora.

Los misioneros procuraron evitar que estos grupos se asentaran en las misiones, especialmente los mineros, porque en muchos casos no seguían el modo de vida cristiano, daban mal ejemplo a los indios e intentaban aprovecharse de ellos. Para que la evangelización resultara efectiva, convenía aislar a los indios del resto de la población.

### **3.4.- POLÍTICA DE LA CORONA ESPAÑOLA EN LA PIMERÍA Y CALIFORNIA: REALES CÉDULAS**

Existió apoyo de la Corona a la evangelización del continente americano y hay que destacar la unión entre el poder civil y el religioso en la conquista americana. El resultado es que hoy se puede considerar a América como un continente cristiano, mientras que el único país asiático cristiano es Filipinas, pues Francisco Javier no tuvo el apoyo del poder civil. La política española consideraba que todos los indios eran susceptibles de ser «civilizados»<sup>28</sup>, aunque con el tiempo hubo quienes discreparon de esta creencia, como por ejemplo el padre Nentuig que, después de trabajar varios años en la Pimería, llegó a la conclusión de que había grupos que nunca podrían cambiar, como los seris y pimas (Spicer 1962: 581). Existió también otro factor único: el mestizaje, hecho que no se produjo con otras colonizaciones como la de los ingleses en América del Norte o en la India, ni la de Francia en el norte de África o el Caribe, ni la de Holanda en el sur de África, por citar algunos ejemplos.

La evangelización de la Pimería fue relativamente apoyada desde la Corona, así lo demuestran las Reales Cédulas, aunque, claramente, no constituyó nunca una prioridad. No existía interés político en extender la frontera hacia el norte, situación que cambió en la segunda mitad del XVIII a causa del peligro que representaban dos potencias que avanzaban hacia el sur: Rusia e Inglaterra. Se pondrá en marcha entonces una política defensiva y ofensiva de la Corona. En la época de Kino no existía este peligro, por lo que

---

<sup>28</sup> Sobre el tema de la evangelización en América y su metodología ver Borges 1960 y 1986.

no había reacción, no existía una necesidad y las prioridades eran otras. Y además no contaba con un Gálvez para apoyarle.

Poco después de llegar a México, Kino participó como cosmógrafo del rey Carlos II en la expedición Atondo<sup>29</sup> a California. El monarca emitió una Real Cédula el 4 de mayo de 1686 por la que encargaba la evangelización de California a la Compañía. Existía, por tanto, interés por parte de la Corona en explorar estas tierras descubiertas en 1533 por Hernán Cortés. Desde entonces se habían sucedido diferentes expediciones pero todas habían terminado fracasando. También esta última fracasará con la suspensión de la empresa porque el rey necesitaba urgentemente el dinero para las guerras en Europa. Es decir, que en un principio el rey sí estaba interesado en el descubrimiento y exploración de nuevas tierras en la América Septentrional, pero al producirse una emergencia de carácter bélico en Europa, ésta pasa a convertirse en prioritaria. La conquista de California, después de todas las expediciones militares desde 1533, sólo se hará efectiva por medios pacíficos; se tratará de una conquista espiritual llevada a cabo por la acción conjunta de los padres Salvatierra, Piccolo y Kino.

Una Real Cédula de Felipe V, del 17 de julio de 1701, dirigida al arzobispo y virrey de Nueva España, D. José Sarmiento de Valladares<sup>30</sup>, apoyaba la acción de Salvatierra y Kino, que aparecen expresamente nombrados:

*«Vuestro antecesor en esos cargos dio cuenta en carta en 5 de mayo de 1698 de los justos motivos que tuvo para dar licencia a Juan María Salvatierra y a Eusebio Francisco Kino, religiosos de la Compañía de Jesús, para que fuesen a las Californias a solicitar la conversión de aquellos infieles (...). He resuelto que por ningún modo se abandone ni desampare la población y misión de los jesuitas (...).»*  
(Kino 1958: 184).

---

<sup>29</sup> Isidro de Atondo y Antillón nació en España en 1630. Fue alcalde mayor y teniente de Sinaloa de 1673 a 1675. En 1678 se le asignó la ocupación de la Baja California, a donde llegó en 1683, expedición en la que también participó el P. Kino. Murió en 1690 (Polzer y Naylor 1986: 490).

El rey designó 6.000 pesos anuales al mantenimiento de las misiones californicas. Además ordenó que se diese fin a un pleito pendiente: un vecino de la Nueva Galicia, Alonso Fernández de la Torre, había dejado su herencia a la Compañía de Jesús para que fuera destinada a las misiones de Sinaloa y Sonora. El monarca ordenó que parte de esta herencia se invirtiera en la fundación de dos misiones en California, aunque no hubiera sido el deseo expreso del donante. Por otra parte, solicitó un informe sobre el estado de California que Piccolo se encargaría de elaborar (Alegre 1960: 181).

Hubo varias cédulas de Felipe V en 1704 en las que apoyaba las misiones de California. En una de ellas declaraba su intención de añadir 13.000 pesos para su sostenimiento, que serían destinados concretamente al envío de otros treinta soldados más a California, al mando de los cuales, por su propio deseo, estaría el general Juan Mateo Mange, que hasta poco tiempo antes había sido alcalde mayor de la provincia de Sonora. Al final, este dinero no llegará por las muchas guerras en Europa. A pesar de estas cédulas para la conservación de California, sus misiones siguieron pasando necesidades y en más de una ocasión Salvatierra estuvo a punto de abandonar la empresa, lo que no llegó a hacer gracias al apoyo de los padres y soldados que le acompañaban y a la ayuda económica que Kino conseguía enviar desde la Pimería (Alegre 1960: 192-193).

El obispo de Durango, D. Benito Crespo<sup>31</sup>, intercedió para que llegaran más padres a la Pimería y sus esfuerzos se vieron recompensados con la Real Cédula del 10 de octubre de 1728, a raíz de la cual llegarían los padres Grazhoffer, Keller y Segesser:

*«Ordeno al referido Virrey de Nueva España dé la más pronta providencia, a fin de que pasen ministros misioneros a la referida provincia de los pimas altos, poniendo este encargo al cuidado de los religiosos de la Compañía de Jesús»*  
(Alegre 1960: 334).

---

<sup>30</sup> José Sarmiento Valladares, conde de Moctezuma y de Tula, fue virrey de Nueva España de 1697 a 1701 (Bannon 2001: 288).

<sup>31</sup> Benito Crespo fue obispo de Durango de 1723 a 1734 (Alegre 1960: 9\*).



Existió, por tanto, apoyo pero claramente no se trató de una prioridad. La Corona estaba más interesada en defender las fronteras actuales que en aumentarlas con nuevas conquistas. No olvidemos que España fue escenario de 1700 a 1714 de la Guerra de Sucesión. Lógicamente, la prioridad de Felipe V era defender su trono. No debemos olvidar tampoco que la Corona tenía que proteger las extensas fronteras americanas, a las que hay que sumar los miles de kilómetros de costa, objetivo de continuos ataques por parte de piratas y corsarios, además de los asaltos a la flota de Indias. El interés de la Corona en aumentar la frontera septentrional quedaba condicionado a los beneficios económicos y estratégicos. Aunque Kino se esforzó en demostrar que los beneficios económicos eran reales, no sería hasta la segunda mitad del siglo XVIII, cuando se produce un cambio geopolítico, que la frontera norte adquiere verdadera importancia para la Corona española.

### **3.4.1.- La política militar: presidios y tropas auxiliares**

*«Desde el inicio de la penetración española en Sonora las actividades defensivas de esta provincia eran desempeñadas en forma casi exclusiva por los indios que se iban incorporando al régimen de misiones» (Mirafuentes 1993a: 102).*

Estas palabras resumen la situación defensiva de la frontera norte en la primera mitad del siglo XVIII. A finales del siglo XVII fue Kino junto con sus compañeros jesuitas quienes organizaron la defensa de las misiones. El capitán Mange, testigo directo, escribe que si no hubiera sido por la colaboración de los pimas, los enemigos habrían asolado la Pimería (Mange 1926: 211). Ya se tienen noticias de la colaboración de los pimas con la Compañía Volante de Sonora desde prácticamente el momento en que fuera creada en 1693, con cincuenta soldados a las órdenes del general Domingo Jironza Petriz de Cruzat<sup>32</sup>. La Compañía Volante se creó con el propósito de proteger minas y misiones de Sonora (Mange 1926: 295). En noviembre de 1694, un ejército compuesto por doscientos pimas y treinta y seis españoles se enfrentaron victoriosos a setecientos apaches, jocomes y janos

---

<sup>32</sup> Nacido en Aragón en 1650, pasó a Nueva España en 1680. En 1683 fue nombrado gobernador de Nuevo México por el virrey conde de la Laguna. En 1693 fue nombrado capitán del presidio de Fronteras y de la Compañía Volante de Sonora y unos meses después, ese mismo año, pasó a ocupar el cargo de alcalde mayor

con el resultado de la muerte de un soldado español y diez pimas (Mange 1926: 234-235). En 1701, al regreso de una entrada con Kino y Salvatierra para descubrir el paso por tierra, al llegar al Bac se encontraron con que gran parte de la población había salido en campaña con los soldados de la Compañía Volante de Sonora, con el alférez Juan Bautista Escalante al mando, para enfrentarse a apaches, jocomes y janos (Mange 1926: 291-294). La amistad y utilidad de los pimas quedaba claramente demostrada.

Que la Pimería no fue una prioridad en la política de la Corona se percibe en el hecho de que no existía ningún presidio, es decir, guarniciones permanentes de soldados, que habría sido muy necesario para proteger las misiones de los ataques apaches. La Corona había atribuido una función defensiva a las misiones que se demostró poco realista, por lo que a finales del siglo XVII tuvo que reorganizar la defensa de las fronteras, aunque hubo zonas que quedaron prácticamente excluidas como la Pimería, Texas y California. El primer presidio de Sonora fue el de Fronteras o Santa Rosa de Corodéguchi<sup>33</sup>, primero y único en toda la provincia desde 1690 hasta 1742, año en que finalmente se instalarían dos presidios, uno en el Pític y otro en Terrenate, entre las misiones de Cocóspera y Soamca, al este junto al río San Pedro. En 1752, tras la revuelta pima, se fundó el presidio del Tubac, que hasta entonces había sido pueblo visita de la misión de Guevavi. De hecho, en la *«Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora por un amigo de el servicio de Dios de el Rey Nuestro Señor. Año de 1764»*, atribuida al padre Juan de Nentuig, leemos:

*«(...) mientras no fuese servido del Rey N.S. de embiar algun socorro de gente, con las armas que se hallan actualmente, soi de sentir que las entradas a sus tierras no solamente no sirven (...), sino antes a mucho perjuicio»* (Nentuig 1792: 102r).

¿Por qué hay un solo presidio para toda la provincia y ninguno en la zona concreta de la Pimería? Las razones son varias: escasa población española, interés secundario de la

---

de Sonora hasta 1698. Participó activamente en la sublevación de los pimas de 1695. Murió en Sonora en 1717 (González 1977: 73; Polzer y Naylor 1986: 512).

<sup>33</sup> Fue fundado en 1690 por el virrey conde de Galve, D. Gaspar de la Cerda Sandoval.

Corona en la frontera norte, miedo a los apaches, número reducido de soldados por la gran cantidad de lugares en que se precisa de ellos, agotamiento de las arcas reales, escasos problemas con la población pima -exceptuando momentos puntuales atajados por soldados enviados sólo temporalmente para actuaciones concretas-, las tropas auxiliares de pimas... En efecto, hasta la revuelta de 1751 no se fundó ningún presidio en el norte de la Pimería. Hasta que no estalló un peligro real, la situación se fue conteniendo con guarniciones esporádicas y, sobre todo, con la ayuda de un gran aliado contra los apaches: los pimas. Por tanto, las autoridades interpretaban que realmente no había necesidad urgente de establecer una guarnición permanente, ya que los pimas actuaban como fuerza de contención entre las poblaciones españolas y los apaches, como «*barrera natural contra las invasiones apaches*» (Mirafuentes 1993a: 98). Mientras atacaran ese territorio intermedio, no había peligro de que siguieran avanzando hacia el sur, pues los pimas se encargaban de frenar al enemigo. Quizás fue Kino quien inició el proceso de que los pimas se convirtieran en colchón militar entre los apaches y las poblaciones españolas de Sonora (Polzer y Sheridan 1997: 288), pero aunque los ataques fueron aumentando a lo largo del siglo XVIII, apaches y pimas ya se enfrentaban mucho antes de la llegada del jesuita, aunque en este punto no coinciden algunos autores (Fontana 1989; Sheridan 1996). De hecho, la cultura pima se desarrolló en torno a la defensa frente a los apaches, cuestión central que se desarrollará a lo largo de este trabajo. Por tanto, se vuelve a plantear lo siguiente: ¿hasta qué punto cambió la vida de los pimas tras la llegada de los jesuitas? ¿Podemos hablar de una aculturación particularmente lenta de una sociedad cuya vida cotidiana estaba organizada en torno a la defensa y, por tanto, a la supervivencia?

### **3.4.2.- La política de la Corona en las otras fronteras del norte**

A finales del siglo XVII, algunas zonas de las fronteras del noreste dejaron de ser exclusivamente españolas. Con la aparición de franceses e ingleses en Florida, el Mississippi y Texas, España dedicó un mayor interés a la delimitación y fortalecimiento de la frontera este de Texas. Especialmente la presencia francesa en el valle del Mississippi condicionó la política española en el norte. Los franceses habían llegado desde Québec, estaban comerciando con los indios de las praderas intercambiando armas de fuego por

pieles y ahora iban avanzando hacia el oeste, por lo que en 1715 el virrey<sup>34</sup> ordenó una entrada para asentar la frontera en Texas, en la que participó un grupo de franciscanos y soldados, con el objetivo de fundar una línea de presidios y misiones. El este de Texas había sido así ocupado por la Corona española pero la situación era de debilidad a causa de la escasez de soldados y población española. Llegarán refuerzos en posteriores expediciones en 1718 y 1720 (Weber 2000: 296-297; Bannon 2001: 108-115; Flagler 2007: 55).

En Nuevo México, desde 1714, eran numerosos los ataques de los indios de las praderas y todo parecía indicar que los franceses estaban detrás de los disturbios, ya que proporcionaban armas a los pawnee, lo que podría convertirse en la mecha que hiciera estallar la precaria situación de las fronteras: los pawnee se convertían así en una amenaza para los comanches que, al retirarse ante el avance y armamento de su enemigo, invadirán el territorio apache. Estos a su vez, retrocederán hasta las fronteras de Nuevo México. No sólo las armas de fuego hacían fuertes a los pawnee. El caballo transformó la vida de los indios de las praderas y aumentó su capacidad de ataque (Fowler 1996: 11-13; Lamar y Truett 1996: 74; Bannon 2001: 126-128). Al estar armados por los franceses, se sentían en una situación de superioridad y atacaban a sus vecinos, lo que puso en marcha un mecanismo de enfrentamientos y acoso sucesivos, de modo que las fronteras españolas comenzaron a recibir el impacto y presión de estos desplazamientos de población. Según Bannon, si los españoles hubieran proporcionado armas a sus aliados, este movimiento se habría podido frenar. Sin embargo, desde 1521 Carlos V había prohibido la entrega de armas a los indios (Weber 2000: 258). Pero uno de los grandes problemas en la política de frontera fue la falta de poder de decisión de los hombres que allí vivían y conocían su realidad. Por el contrario, normalmente los españoles tenían que esperar a que llegaran órdenes, muchas veces de superiores que apenas conocían la realidad de la problemática de la frontera. Esto supuso una desventaja frente a la política inglesa y francesa, pues sus hombres de frontera disponían de una mayor libertad y capacidad de decisión. Con el tiempo, los españoles fueron conscientes de que la frontera tenía unos problemas propios y

---

<sup>34</sup> Fernando de Alencastre Noreña y Silva, duque de Linares y marqués de Valdefuentes, fue virrey de Nueva España de 1711 a 1716 (Bannon 2001: 289).

diferentes del resto de Nueva España, pero incluso en caso de decisiones acertadas, llegaban con retraso debido a las enormes distancias (Bannon 2001: 130-132).

Por otra parte, Texas había estado sufriendo ataques continuos de los apaches en el segundo cuarto del siglo XVIII, que en torno a 1740 descendieron, precisamente, por la propia situación de la frontera: ante el avance de los comanches, los temidos enemigos de los apaches, éstos creyeron conveniente tener a los españoles como aliados para luchar contra los comanches (Bannon 2001: 136-137). En 1762, los franceses abandonaron el este de Texas, de modo que la frontera consiguió liberarse de uno de los elementos de peligro, pero la otra amenaza, el indio, armado y a caballo, permaneció, por lo que en el tercer cuarto del siglo XVIII, urgía una reforma en la política fronteriza española. Con Francia retirada de la frontera de Texas, el enemigo principal era el apache -cuyo objetivo era el robo de caballos-, que se adentraba en territorio español ante el avance de los comanches. Aun así, España era consciente de que debía fortalecer las fronteras en previsión de ataques futuros de potencias rivales (Bannon 2001: 142 y 169-171).

Todo el territorio de frontera se convirtió en un amortiguador que era necesario mantener para proteger a otras provincias: Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León que surtían a España y al virreinato de riquezas a través, especialmente, de sus minas. Así Sonora tuvo que actuar como barrera para Sinaloa que, aunque no tenía muchas riquezas, sí había logrado concentrar bastante población española (Bannon 2001: 169-170). Y la Pimería tuvo que amortiguar los ataques que llegaban a Sonora. Por tanto, aunque los apaches y pimas ya eran enemigos antes de la llegada de Kino, a lo largo del siglo XVIII los ataques fueron en aumento, no sólo para la obtención de botín, sino también a causa de la presión ejercida por los comanches sobre este pueblo. Los apaches se convirtieron en un verdadero peligro para los españoles cuando quedaron atrapados entre éstos y los avances comanches (Spicer 1962: 230).

### **3.5.- POLÍTICA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN SONORA**

Si el avance de la frontera norte se debió más a la acción personal de Kino que a una política dirigida desde la Corona, cabe preguntarse si contaba con el respaldo de sus superiores religiosos. ¿Por qué no llegaban más padres a la Pimería? ¿Fue Kino apoyado por la Compañía o suponía un estorbo? Él mismo señaló una serie de situaciones causantes del retraso o la ausencia de padres a lo largo de los años, a pesar del apoyo que sí percibía por parte de la Compañía: problemas económicos para la financiación de las misiones, fingidos alzamientos, misioneros que nunca llegaban a causa de los «*siniestros informes de los desafectos*» (Kino 1958: 211) o por estar retenidos a causa de las guerras en Europa y el peligro de los mares.

¿Hasta qué punto influyeron las contradicciones, o ataques, en la política y en las decisiones de la Compañía de Jesús? ¿Era Kino un elemento díscolo que había que mantener alejado? ¿Realmente apoyó la Compañía la labor de Kino? ¿Entraba la evangelización de la Pimería y California en sus planes?

#### **3.5.1.- La correspondencia de los Generales y Provinciales en época de Kino**

A pesar de las diferentes dificultades que Kino encontró a lo largo de los años, las cartas que recibió de sus Generales y la correspondencia que intercambiaron éstos con los padres provinciales de Nueva España reflejaban el apoyo prestado por la Compañía. Fueron tres los Generales en vida de Kino: Carlos de Noyelle, Tirso González y Miguel Ángel Tamburini<sup>35</sup>.

Es necesario hacer un inciso y situarnos en la época y en un problema que conviene tener en cuenta a la hora de analizar la correspondencia: la lentitud de las comunicaciones.

---

<sup>35</sup> Las fechas de sus generalatos son las siguientes: Carlos de Noyelle (5 de julio 1682-12 diciembre de 1686), Tirso González (6 julio 1687-27 octubre de 1705) y Miguel Ángel Tamburini (31 de enero de 1706-28 de febrero de 1730).

Una carta entre México y Roma tardaba aproximadamente un año en llegar, a lo que había que sumar otro año en recibir respuesta, si es que la carta conseguía llegar a su destino, lo que evidentemente demoraba las peticiones de Kino.

El P. Carlos de Noyelle escribía una carta a Kino el 30 de julio de 1684, en la que el General se refería positivamente a la evangelización de California:

*«Encargo a Vuestra Reverencia muy de veras, que nos vaya avisando de las conversiones de los indios y de todo lo que fuere de edificación, no sólo para que se consuelen los nuestros, sino también para que se edifiquen los demás, y sepan cuánto trabaja la Compañía a gloria de Dios, en beneficio de las almas, en partes tan remotas»* (Noyelle 1961: 35).

El padre Tirso González, amigo personal de Kino desde la estancia de ambos en Sevilla en 1679, le apoyó a lo largo de toda su vida. Burrus señala que *«aunque Kino bien sabía que Tirso González, su amigo desde su estancia en Sevilla, le apoyaba en su apostolado entre los Pimas, nunca llegó a enterarse hasta qué punto el General le defendía contra tantos falsos cargos»* (Burrus 1961: 8). En una carta del 21 de mayo de 1695 del General al padre provincial Diego de Almonacir (González 1961c: 37), aquél se mostraba a favor de pasar a California y expresaba su deseo de que fueran Kino y Salvatierra quienes se encargaran de esta nueva aventura. Se conservan tres cartas posteriores del General, las tres de la misma fecha, 28 de julio de 1696, dirigidas al nuevo provincial, el padre Juan de Palacios, en las que se evidencia de nuevo este apoyo. En la primera pedía que publicara la relación de la vida y muerte del padre Saeta que estaba escribiendo Kino (González 1961d: 40), que sin embargo no llegó a publicarse hasta el siglo pasado. En la segunda volvía a hacer referencia a la muerte del P. Saeta y a la rebelión pima, señalando que Kino le había comunicado que había participado tan sólo un reducido número de pimas que, además, ya estaban arrepentidos, por lo que ordenaba que no se abandonaran las misiones de la Pimería (González 1961e: 42). En la tercera el apoyo es todavía más claro. El antecesor del P. Palacios, el P. Almonacir, tras la rebelión pima había llamado a Kino a México para

retirarle de las misiones. Al enterarse, el General se expresaba en los siguientes términos para que esto no se llevara a cabo, apoyando la labor de Kino:

*«Yo no puedo aprobar esta resolución; porque es privar a aquellas misiones de un fervorosísimo operario que con infatigable celo ha trabajado y trabaja (...). Y así Vuestra Reverencia le restituya sin falta a las misiones de los Pimas para que allí trabaje si no hubiere ajustado el paso a las Californias; y si lo hubiere ajustado, se le deje pasar dándole los compañeros necesarios para esta gloriosa empresa»* (González 1961a: 46).

Esta carta es de una gran importancia al tratarse de un resumen del apoyo del General a Kino en varios aspectos:

- Interés en que se descubra el paso por tierra a California
- Confianza absoluta en la labor de Kino
- Restitución inmediata del jesuita a la Pimería
- Autorización a que su nuevo destino sea California, a pesar de que en una carta de finales de 1697 Kino informaría a Tirso González que no había pasado a la California por decisión de las autoridades civiles para evitar un nuevo levantamiento de los pimas.

En otra carta al mismo provincial con fecha de 23 de agosto de 1698, el P. González alababa la iniciativa de Kino y Salvatierra de conseguir limosnas particulares para poder financiar la empresa californiana sin tener que recurrir a las arcas reales:

*«Sin duda que Nuestro Señor por medio de estos dos fervorosísimos sujetos pretende y tiene determinada alguna obra grande de su servicio en la conversión de muchas almas»* (González 1961b: 56).

Y en una carta posterior del 27 de diciembre de 1698, informaba al provincial que había escrito al virrey José de Sarmiento y Valladares para que de todas formas solicitara al rey limosna para que las misiones de California tuvieran más posibilidades de subsistir.



Asimismo comunicaba que había recibido una carta de Kino en la que éste solicitaba estar seis meses en la Pimería y seis meses en California, petición que también le fue concedida, aunque luego no se podría llevar a cabo al no llegar nunca un sustituto que ocupara su lugar en Dolores (González 1961f: 57). De hecho, la correspondencia era mutua y Kino escribía con frecuencia a los Generales informando puntualmente acerca de todos los pasos que daba en la Pimería y solicitando siempre su autorización: escribió acerca del recorrido hacia el norte realizado en 1697 junto a Mange y Martín Bernal (Kino 1961b: 50), del descubrimiento del paso por tierra (Kino 1961c: 62; 1961d: 68), de otras entradas (Kino 1961e: 75) y de las calumnias que todo lo retrasaban (Kino 1961f: 81).

Kino reprodujo en el prólogo de la cuarta parte de los *Favores celestiales* una carta del padre Miguel Ángel Tamburini del 5 de septiembre de 1705, cuatro meses antes de ser nombrado General como sucesor del P. Tirso González, en la que se alegraba de las nuevas conversiones, de su ayuda continuada a la supervivencia de las misiones de California y de toda su labor. Kino había perdido a su gran defensor, pero el sucesor también mostraba su apoyo:

«Muy mucho me alegro del socorro que Vuestra Reverencia envió y dispone enviar todos los años a las Californias y de las dos iglesias, que ha fabricado y dedicado» (Tamburini 1961: 83).

Además, el futuro General señalaba que eran las guerras y la inseguridad de la larga travesía los motivos por los que de momento no era posible la llegada de más evangelizadores. Se trata, por tanto, de una muestra clara de la actitud positiva de la Compañía hacia su apóstol. En esta carta, el P. Tamburini le animaba a proseguir con la cuarta parte de *Favores celestiales*. Por tanto, parece que desde lo más alto de la Compañía sí se veía con buenos ojos la labor de Kino en la Pimería y que su actividad misionera entraba dentro de sus planes. El General explicaba los motivos que impedían la llegada de más evangelizadores: «las guerras, etc., nos tienen detenidos a los misioneros» (Kino 1958: 206). Se trataba, por tanto, de una razón externa a la Compañía. El problema de la inseguridad de los mares se mantendría a lo largo de todo el siglo XVIII y así, muchos años

después, otros jesuitas hicieron referencia al peligro que entrañaba la navegación a causa de la amenaza de piratas franceses. Desde México el P. Domingo Miguel escribía en 1769 al procurador en la corte española, Alonso de Quirós:

*«Asseguro a V. reverencia que, desde que salió la flota de la Veracruz, no se oió en México sino rogativas de campanas, descubriendo el Señor en todas las yglecias, rogando a Dios librara la flota del francés que, con tanta ansia, la esperaba»* (Miguel 1982: 6).

Por tanto, a modo de conclusión, es posible señalar que sí existió apoyo de la Compañía a Kino y a la conquista espiritual de la Pimería y California. No debemos olvidar el punto de partida: fue la Compañía quien envió a Kino a fundar la primera misión pima, la más septentrional de la provincia, a pesar de que él había solicitado trabajar entre los seris. Sin embargo, una serie de factores externos ralentizaron los planes de evangelización de la Compañía: contradicciones, lentitud de las comunicaciones, peligros de la Pimería, levantamiento pima, decisiones políticas, conflictos bélicos en Europa, inseguridad de la navegación y muerte de algunos padres de la Pimería, sin olvidar los problemas económicos, tanto los que afectaban a la Corona como a la Compañía. Son varias las cartas que hacen referencia a las dificultades económicas de la provincia mexicana jesuita, que incidieron claramente en el hecho de que no llegaran todos los misioneros y recursos necesarios a la Pimería. El provincial Bernardo Rolandegui escribió en 1707 a los jesuitas que estaban en México para informarles del precario estado económico en que se encontraba la provincia mexicana (Burrus y Zubillaga 1986: 155). Los jesuitas que pudieron respondieron a este llamamiento ofreciendo limosnas, como así venía haciendo Kino que enviaba limosnas procedentes de los excedentes que obtenía en su misión de Dolores.

No obstante, a pesar de las dificultades, la Compañía envió a sus hombres que fueron llegando poco a poco a la frontera norte, pero el gran problema fue que la mayoría de ellos no logró permanecer mucho tiempo a causa de las enfermedades y de no poder adaptarse a las duras condiciones de vida. Muy pocos consiguieron perseverar junto a Kino.

Otros hechos muestran que la evangelización de la Pimería y California entraba en los planes de la Compañía: Kino y Salvatierra fueron destinados a California, tal y como ambos habían solicitado, aunque finalmente aquél no podría ir a causa de la rebelión pima. Fueron, por tanto, en esta ocasión, motivos civiles, justificados, y no de la Compañía, los que entorpecieron los deseos del jesuita, y si el poder civil, a pesar del apoyo del virrey, no permitió el traslado fue porque era consciente de la influencia positiva del misionero en la Pimería. Es cierto que nadie es imprescindible pero en ese momento habría sido muy difícil encontrar a un sucesor con sus mismas cualidades, disposición y conocimiento de la Pimería. Por otra parte, Kino fue nombrado rector en torno a 1703, ya que el nuevo padre provincial Francisco de Arteaga, que ocupaba este cargo desde febrero de 1702, dio una nueva disposición para que las misiones de la Pimería se convirtieran en Rectorado con centro en Nuestra Señora de los Dolores<sup>36</sup>, otra muestra de la confianza que la Compañía depositó en Kino. No sólo estos hechos muestran el apoyo sino que, además, desde principios del siglo XVIII, la Compañía se planteó la evangelización de la nación moqui, al norte del río Gila, tratando así de extender todavía más la frontera de la América Septentrional. A pesar de los problemas económicos, de la lentitud de su tarea y de la dificultad de conseguir misioneros para las nuevas tierras, la Compañía trató de evangelizar el mayor territorio posible y llegar al mayor número posible de almas.

### **3.5.2.- Las relaciones entre la Compañía y el poder civil en Sonora en la primera mitad del siglo XVIII**

A finales del siglo XVII y a principios del siglo XVIII existía una coincidencia en los intereses de la Compañía y la Corona española<sup>37</sup>. De hecho hay varias cédulas que son ejemplo del apoyo del monarca a la Compañía en México. Aparte de las ya nombradas que hacían referencia a California y la Pimería, una Real Cédula del 12 de junio de 1703 apoyaba la labor de los jesuitas en Yucatán y en otra del 12 de enero de 1704, Felipe V tomaba bajo su protección el colegio de San Ignacio en Puebla (Alegre 1960: 189-190). Sin embargo, las relaciones entre el poder espiritual y el poder civil local pasaron por diversas

---

<sup>36</sup> Ver nota 61 respecto a la fecha de fundación del Rectorado de Nuestra Señora de los Dolores.

<sup>37</sup> Más información sobre este aspecto en Egido, Burrieza y Revuelta 2004.

fases a lo largo de los años y fueron deteriorándose de forma paulatina. Son varios los capítulos en la historia de Sonora que evidencian esta situación. Las contradicciones no acusaron sólo a Kino, sino que se extendieron a lo largo del tiempo.

El informe del P. Genovese<sup>38</sup> al rey en 1722 (Genovese 1977: 144-187) se centraba en los conflictos de intereses entre los jesuitas y algunos españoles de Sonora. El motivo del informe era dar cuenta de dos juntas convocadas por D. Rafael Pacheco Cevallos, alcalde mayor de San Juan Bautista de Sonora, a las que asistieron varios españoles en enero de 1722 para tratar la oposición de los misioneros a que los españoles sacaran a los indios de las misiones para los trabajos en minas y haciendas. Genovese denunció a los explotadores, especialmente a los dos cabecillas: D. Rafael y D. Gregorio Álvarez Tuñón y Quirós, capitán del presidio de Fronteras, o Santa Rosa de Corodéguchi, entre 1712 y 1720. Los argumentos del jesuita provenían de su propia experiencia como misionero durante nueve años en Sonora y de la información que había recogido de otros misioneros y españoles, además de basarse en la legislación vigente y en la doctrina de la iglesia. El episodio finalizó con la destitución de D. Gregorio que fue sustituido por D. Juan Bautista de Anza<sup>39</sup>, tras demostrarse que el primero había cometido fraudes contra la real hacienda, al apoderarse de los sueldos de los puestos vacantes del presidio de Fronteras. Además, se ocupaba más de la explotación de minas y haciendas, para lo que también empleaba a soldados, que de cumplir con sus obligaciones militares (Polzer y Sheridan 1997: 299-300).

Este episodio de las dos juntas fue también recogido un año después por el P. Januske, que había tomado el relevo como visitador, en un informe que denunciaba la explotación de indios en tierras y minas, a pesar de que un decreto virreinal ordenaba que sólo un 4% de los indios de una misión podían ser empleados como «tapisques»<sup>40</sup> y que se

---

<sup>38</sup> Giuseppe Maria Genovese fue visitador de las misiones de Sonora de 1719 a 1722.

<sup>39</sup> Juan Bautista de Anza nació en España en 1694. Siendo joven se trasladó a Nueva España. Fue nombrado teniente alcalde mayor de Sonora en 1720. En 1725 sustituyó como capitán del presidio de Fronteras a Gregorio Álvarez Tuñón y Quirós. Participó activamente en la campaña contra seris y apaches. Fue amigo de los misioneros y procuró ayudarles en su intento de unir misiones pímicas y californianas. Parece que murió en una emboscada apache el 9 de mayo de 1740, a causa de las heridas de flecha, regresando a Fronteras desde Soamca, la misión del P. Keller. Ocupó entonces su cargo Francisco Antonio Bustamante y Tagle (Polzer y Sheridan 1997: 304; Kessell 2002: 232).

<sup>40</sup> Nombre que recibían los indios que trabajaban en las minas.

les debía pagar adecuadamente. El P. Januske protagonizó varios episodios de conflicto con las autoridades civiles, concretamente con el juez visitador general D. Juan Antonio Fernández de la Cabada y con D. Gregorio, el capitán del presidio de Fronteras. El jesuita denunciaba a los enemigos de la Compañía: el grupo formado por capitanes de presidio, alcaldes mayores y justicias, además de algunos comerciantes y mineros (Genovese 1977: 195-202 y 218-219). Los motivos de sus ataques contra los jesuitas se basaban en el conflicto de intereses, ya que los jesuitas controlaban que los «tapisques» recibieran una paga justa y que el número que se sacaba de cada pueblo no superara el 4% establecido por la ley, pero con frecuencia los mineros intentaban sacar un número mayor. Por otra parte, cuando los jesuitas administraban justicia en sus pueblos, castigando, por ejemplo, a algún delincuente, los soldados hacían correr la voz de que ese padre era enemigo de los indios y emitían informes injuriosos, de modo que el indio perdiera la confianza en el misionero. La Compañía consideraba que la administración de justicia en las misiones debía recaer en sus hombres, algo a lo que muchos soldados se oponían, por ser más práctico y efectivo, teniendo en cuenta la distancia de los presidios y que estos en muchas ocasiones no eran capaces de prestar la ayuda que el misionero solicitaba (Januske 1977: 221-222).

Las relaciones entre los jesuitas y el poder civil pasaron por todo tipo de fases. Y aquellos jesuitas que se convertían en obstáculos a sus intereses eran principal blanco de sus acusaciones. Kino fue el claro ejemplo de obstáculo que convenía eliminar. Los superiores no tuvieron más remedio que adaptarse a esta situación que se repetía con frecuencia tanto en la Pimería como en otras zonas de Nueva España, tanto contra Kino como contra otros miembros de la Compañía. Y así en las cartas anuas de mediados del siglo XVIII, el jesuita que redacta presenta la existencia de graves acusaciones, que no especifica, una vez más, con resignación:

*«Los superiores de México que ya han experimentado a menudo la facilidad con que se levantan contra los nuestros las más enormes imposturas no dieron crédito a éstos aunque tan autorizadas acusaciones»* (Burrus 1963: 23).

Las relaciones con los gobernadores Bernal de Huidobro<sup>41</sup> y Ortiz Parrilla<sup>42</sup> fueron abiertamente difíciles. Ambos gobernadores hicieron correr rumores y acusaciones graves contra varios padres que trabajaban en la Pimería. El caso del apoyo de Ortiz Parrilla a Luis de Saric durante el levantamiento de 1751 es especialmente notorio. Sus acusaciones alcanzaron incluso a los dos jesuitas muertos, Tomás Tello y Enrique Ruhen, que ya no tenían la oportunidad de defenderse. Las cartas anuas de 1751 a 1757 recogen detalladamente toda la tensión existente entre ambas partes que venía arrastrándose desde años antes. La Compañía sí podía defender a sus misioneros muertos y así ordenó investigar las acusaciones una por una, demostrando claramente su falsedad. El sucesor de Ortiz Parrilla, el gobernador Juan de Mendoza, colaboró con los jesuitas en la investigación. Parecía que las relaciones con el poder civil volvían a su cauce (Burrus 1963: 76).

---

<sup>41</sup> En 1732, tras una real cédula de Felipe V, se estableció la gobernación de la provincia de Sonora. Manuel Bernal de Huidobro fue gobernador de Sonora de 1732 a 1741, año en que fue sustituido por Vildósola.

<sup>42</sup> Diego Ortiz Parrilla fue gobernador de Sinaloa y Sonora de 1749 a 1753. Sus relaciones con la Compañía de Jesús fueron siempre difíciles y abiertamente hostiles tras la revuelta de 1751, ya que él había elevado al cargo de capitán a Luis de Saric, que se convirtió en el cabecilla del levantamiento. Llevó a cabo una errónea política contra los indios seris, siguiendo algunas propuestas del licenciado Gallardo, que dio lugar a levantamientos y abandono de las misiones seris.



#### **4.1.- LOS INICIOS: DE SEGNO A CÁDIZ**

Eusebio Kino nació en la pequeña localidad italiana de Segno, cerca de Trento, el 10 de agosto de 1645, aunque su fecha de nacimiento no está del todo clara y hay autores que la sitúan un año antes. La partida de bautismo original se encuentra en los archivos de la iglesia de Torra, un pueblo cercano a Segno, por lo que es posible pensar que nació ese mismo día. Incluso se ha barajado la posibilidad de su origen alemán y hay autores que escriben Kühn, aunque en la actualidad está claro que el lugar de nacimiento fue Segno. Es muy posible que la verdadera grafía fuera Chino o Chini y que se «españolizara» en Kino (Bolton 1984: 2730; Bose en Kino 1989: xiii). Él mismo hace referencia a su origen italiano en su obra *Favores celestiales*, cuando agradece al P. Salvatierra el detalle de que en una de sus cartas le escriba unas palabras en italiano. Y en la actualidad todavía hay miembros de la familia Chini en Segno. El propio Kino, cuando es preguntado acerca de su nacionalidad y su edad, siembra la duda:

*«Soy un tirolés del distrito de Trento, pero no sé si considerarme italiano o alemán. La ciudad de Trento es en su mayor parte italiana en idioma, costumbres y leyes, aunque se halla situada dentro de la frontera sur del Tirol. El Tirol pertenece a Alemania; y es particularmente significativo el hecho de que nuestra escuela en Trento pertenece a la Provincia de Alemania Superior, aunque los jesuitas dan las clases y, normalmente, predicán en italiano. Sin embargo, durante los últimos dieciocho años de mi vida, he estado viviendo casi en el centro de Alemania; en 1665 ingresé en la Compañía de Jesús. En la actualidad tengo treinta y siete años<sup>43</sup>»* (Kino 1964: 113-114).

---

<sup>43</sup> Si realmente nació en 1645, como parecen indicar todas las investigaciones, Kino tendría entonces 35 años y no 37 como dice en la carta a la duquesa de Aveiro, fechada el 16 de noviembre de 1680.



No tenemos muchas noticias de sus primeros años, pero sabemos que se educó en el Colegio Jesuita de Trento y de allí se trasladó al Tirol, a un colegio de Hala, ya que Trento pertenecía a la provincia jesuita alemana. Ingresó en la Compañía en 1665 en Landsberg (Baviera) tras una grave enfermedad que estuvo a punto de costarle la vida a los dieciocho años. Se añadió el nombre de Francisco como signo de gratitud a San Francisco Javier a quien había rogado por su recuperación. Estudió en las universidades alemanas de Friburgo e Ingolstadt y fue profesor de matemáticas en el Colegio de Jesuitas de esta ciudad, tras un periodo como docente en Hala. En su obra principal, *Favores celestiales de Jesús y de María Santísima y del gloriosísimo apóstol de las Indias, Francisco Xavier*, el propio Kino revela algunos detalles biográficos:

«En dicha Universidad de Ingolstad (y en la de Friburgo) estudié las ciencias matemáticas y las enseñé después privatin a los nuestros, y por orden de mis superiores las han de enseñar y leer en público, así que en el cuarto año de Teología me ordené de sacerdote» (Kino 1958: 164).

Efectivamente, fue ordenado sacerdote el 2 de junio de 1677 en Eichstatt (Baviera) por el obispo Wilhem Ludwig Benz y fue admitido definitivamente en la Compañía tras pronunciar sus votos finales ya en tierra de misiones, en California, el 15 de agosto de 1684, tal y como relata en una carta a la duquesa de Aveiro el 25 de octubre de ese año (Kino 1964: 18). Pero mucho antes de llegar a ese momento, hay que destacar que adquirió gran prestigio por sus conocimientos en matemáticas, en los que se había aplicado especialmente por considerar que estos conocimientos podían ser de mucha utilidad en las misiones, y rechazó una cátedra en la universidad de Ingolstadt, ofrecida por el Duque de Baviera. Fiel a la misión apostólica encomendada por San Ignacio, su verdadera vocación era la evangelización en tierras lejanas, por lo que solicitó en reiteradas ocasiones a sus superiores ser enviado a misiones y escribió hasta ocho cartas al General de la orden, el padre Oliva. Su deseo era trabajar en Oriente pero el destino que se le asignó fue otro. De hecho, en la provincia de Alemania Superior, China era el destino más solicitado y deseado por los jesuitas. Además, un pariente de Kino, el padre Martino Martini, había sido

misionero en China, de 1643 a 1650 y de 1657 hasta su muerte en 1661, y había dejado numerosos escritos y mapas que habían atraído su atención. Por otra parte, el padre Verbiest, también misionero en China, había escrito una carta en 1678 a sus compañeros solicitando misioneros para aquellas tierras. Todos estos elementos influyeron en el ánimo del jesuita que deseaba con todas sus fuerzas ser destinado a Oriente. Y finalmente llegó la respuesta de sus superiores, designando a misiones a dos jesuitas, Kino y Antonio Kerschpamer, con dos destinos diferentes: Filipinas y México. Al no querer elegir ninguno, lo echaron a suertes y a Kino, para su disgusto, le tocó México. Ambos padres emprendieron el viaje juntos en 1678, partiendo de Génova hacia Cádiz, viaje del que se conserva su diario y que envió al provincial de Alemania<sup>44</sup>. Pero Kino no llegaría a su destino hasta tres años después, tras dos años de espera en Sevilla más un posterior naufragio en julio de 1680 frente al puerto de Cádiz, que supuso una demora de seis meses más (Bolton 1984: 31-50; Bose en Kino 1989: xvi-xviii; Polzer 1998: 2-8).

Al llegar a Cádiz, y ver a lo lejos la flota española de cuarenta y cuatro barcos que se alejaba, surgió un problema para los diecinueve jesuitas que habían perdido el viaje: hasta el año siguiente no podrían embarcar. Fueron alojados en el Colegio Jesuita de Sevilla, donde continuarían con su formación y preparación. En este grupo se encontraban algunos de sus futuros compañeros: los padres Neumann, Adam Gilg y Tirso González, quien llegaría a ser General y quien tanto le ayudaría y defendería en el futuro. Finalmente llegó el momento de subir a bordo del «Nazareno» donde también embarcaba el virrey de Nueva España, el conde de Paredes<sup>45</sup>, pero desgraciadamente la nave naufragaba a la salida del puerto. Kino se trasladó entonces al Colegio Jesuita de Cádiz y poco después comenzaría la correspondencia con la duquesa de Aveiro. Finalmente, abandonó Cádiz en torno al 29 de enero de 1681, o más probablemente un par de días antes<sup>46</sup>, y llegó a México tras tres meses de navegación (Hernández en Kino 1958: 89-92; Bolton 1984: 50-52).

---

<sup>44</sup> Este diario, escrito en latín, se conserva en el Bayerische Hauptstaatsarchiv Manchen.

<sup>45</sup> Tomás Antonio de la Cerda y Aragón, conde de Paredes y marqués de la Laguna, fue virrey de Nueva España de 1680 a 1686 (Bannon 2001: 288).

<sup>46</sup> Burrus opina que zarpo el 27 de enero de 1681 y probablemente así fuera, puesto que toma los datos de una fuente original del Archivo General de Indias, Contratación 5550 (Burrus 1964: 11).

Existe una descripción física de Kino que podría corresponderse con la realidad, ya que se basa en los restos que fueron exhumados en 1966 por un grupo de arqueólogos y en algunos datos de la época tomados de la lista de pasajeros de Cádiz: algo más alto de la media, de complexión fuerte, nariz grande, arcos superciliares prominentes, moreno, de cabello oscuro y ondulado (Kessell 1970: 18; Bolton 1984: xvii).

Respecto a su perfil espiritual, el historiador jesuita del siglo XVIII Francisco Javier Alegre dedicó muchas páginas de su obra *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España* al padre Kino. Era su intención rendir homenaje a un hombre que consideraba admirable pero poco conocido y, precisamente, su propósito era darle a conocer. Muchos años más tarde, ésta será también la contribución de Bolton, aunque a éste le interesaba más el aspecto humano y al jesuita el aspecto espiritual. El capitán Mange, su compañero durante varios años de expediciones por la Pimería, llegó a conocer muy bien a Kino y existió entre ambos una auténtica amistad. Dice de él que era de carácter colérico pero perdonaba a todo el que le atacaba, de manera que si el ataque venía por carta, contestaba agradeciendo el envío, y si era de palabra, abrazaba a su enemigo. A pesar de todo el trabajo que debía llevar a cabo, Kino pasaba noches enteras en oración, celebraba misa todos los días, oraba continuamente y, a pesar de las calumnias de que era objeto, nunca habló mal de nadie. Era muy austero, comía poco, no probaba el vino y padeció, sin quejarse, muchas fiebres y enfermedades, como la artritis, que no le impidieron seguir adelante con su labor evangelizadora ni consiguieron interrumpir el ritmo de las expediciones (Sedelmayr 1792b: 349v-368v; Mange 1926: 328-329; Alegre 1960: 221-222; Velarde 1977: 78-80).

En sus escritos muestra un gran corazón y el amor a los que le rodean. En alguna de sus cartas que se conservan a la Procura de Misiones (Kino 1987a: 31-33) podemos leer que solicitaba artículos para sus misiones y sus habitantes (ropa, mantas, calzado, instrumentos de labranza, etc.) pero apenas nada para él, algo que se puede interpretar como un rasgo de austeridad. Incluía marcos de plata en sus peticiones para no agravar la difícil situación económica de la provincia jesuita de Nueva España, con los que pagaba los productos solicitados, además de añadir siempre que podía una generosa limosna. Cabe

destacar, asimismo, el gran respeto y cariño que mostraba por sus superiores y compañeros, a través de la delicadeza con que se dirigía a ellos en su abundante correspondencia.

El padre Burrus y después el padre Polzer han sido postuladores para su causa de beatificación, que en estos momentos sigue pendiente del veredicto de Roma.

#### 4.2.- SUS OBRAS

No perdió el tiempo durante su estancia en España: escribió en 1680 la *Exposición astronómica del cometa* en castellano, lengua que debió de aprender y perfeccionar durante el periodo de obligada espera, y que se publicó un año después en México. En el prólogo de su obra posterior, *Inocente, Apostólica y Gloriosa Muerte del V. Pe. Francisco Xavier Saeta*, hace referencia al enfrentamiento que derivó de la publicación de su primera obra con Carlos de Sigüenza y Góngora (Kino 1961: 53; Kessell 1970: 19; Bolton 1984: 80-83). Este jesuita mexicano, también cosmógrafo, se sintió ofendido por los escritos de Kino, pues no coincidía con los principios científicos de su obra *Manifiesto filosófico*. Kino se lamentó de este enfrentamiento y se defendió de los ataques argumentando que en ningún momento había sido su ánimo la ofensa y que, por el contrario, su obra había sido bien recibida por sus superiores y que, incluso, Sor Juana Inés de la Cruz, de la orden de San Jerónimo, le había dedicado unos versos que él agradeció profundamente.<sup>47</sup>

También de esta época se conservan veinte cartas a la duquesa de Aveiro, a quien escribió por indicación de un jesuita italiano, Teófilo de Angelis, aunque tardó un tiempo en tomar esta decisión por no querer ir en contra de los deseos de sus superiores. En las

---

<sup>47</sup> Burrus, en su edición de la vida de Saeta, recoge las palabras de la religiosa: «*Aplauda la ciencia astronómica del Padre Eusebio Francisco Kino, de la Compañía de Jesús, que escribió del cometa que el año de ochenta apareció, absolviéndole de ominoso:*

*Aunque es clara del cielo la luz pura,  
Clara la luna, y claras las estrellas,  
Y claras las efímeras centellas,  
Que el aire eleva, y el incendio apura (...)  
Ícaros de discursos racionales;  
Hasta que el tuyo, Eusebio soberano,  
Les dio luz a las luces celestiales»* (Kino 1961: 54-55).

diez primeras cartas, solicitaba la intercesión e influencia de la duquesa para lograr que su destino como tierra de misiones fuera Asia, no América (Bolton 1984: 55-61). La primera carta la redactó en Cádiz el 18 de agosto de 1680 y esta correspondencia recíproca se mantendría durante siete años (Kino 1964: 4), convirtiéndose en una importante fuente de información. Las cartas de la duquesa a Kino se han perdido, pero por las respuestas de éste sabemos que la correspondencia era mutua y que surgió una amistad (Kino 1964: 20; Bolton 1984: 56). Sólo se conserva un escrito de la duquesa en el que intercede ante el Consejo de Indias para que se retome la expedición a California, como respuesta a los ruegos del jesuita (Kino 1964: 347). Las tres siguientes cartas las escribió desde México y en ellas hablaba de su interés por la empresa californiana. Las tres sucesivas las escribiría de camino a California. Redactó otra carta de camino a Dolores, en Los Frailes (Sonora), fechada el 15 de febrero de 1687, y la última es del 6 de agosto de 1687, dirigida al padre Mansilla<sup>48</sup>, quien la remitirá a la duquesa. En este punto se interrumpe la correspondencia, probablemente porque, como señala Burrus, los intereses de ambos ya no coincidían (Kino 1964: 19-20). Extraña que no la nombre en su diario, pero una explicación podría ser porque *Favores celestiales* estaba dedicado a Felipe V, quien no era favorable a la recuperación de la casa de Aveiro por parte de la duquesa<sup>49</sup>.

Se conservan además muchas de sus cartas en diferentes archivos de Europa y América, la mayoría de ellas dirigidas a los padres provinciales y generales, a otros jesuitas y religiosos, básicas para el presente proyecto, algunas de las cuales han sido publicadas.

---

<sup>48</sup> Misionero en Filipinas y después nombrado tesorero de la provincia filipina en México (Kino 1964: 14).

<sup>49</sup> María Guadalupe de Lencastre, sexta duquesa de Aveiro, portuguesa, se había casado en 1665 con el duque español de Arcos. Fue muy influyente en las cortes de Madrid, Lisboa y Roma y ayudó económicamente a las misiones de China, India, Filipinas, México, Perú y, especialmente, Las Marianas (Kino 1964: 21-27; Bolton 1984: 55).

Mi Amantísimo Hermo. Procurador Genl. Juan de Iturburoaga  
 P.C.

Con Atanasio Ramirez y con la recauda eprimi  
 a V.R. y remittirlos 80, y tantos marcos de plata  
 despues remitti otros 46. marcos, que pen  
 no aliazaron en Matague al dicho Atana  
 sio que havia salido dos dias antes, y havia  
 de rogado se embiasse a alanzar con un  
 propio, que yo pagaria el gapo no lo conseguí  
 pero la plata ya sin falta quanto antes, que  
 por horas aguardo la libranza del Cap. de  
 Fronteros, a quien eprimi, pero ahora logro  
 la oportunidad de eprimir esta con el for  
 res, que cambia mi P. R. Barz como.  
 y deseo la perfectissima Salud de V.R.  
 Bolviendo a suplicar venga mi memoria  
 y limosna con el apes de la del año pado  
 80, y con especialidad la Capana Grande  
 de 12. o 13. o 14 @. y luego se den  
 los 200 pesos de limosna a la Prov. los  
 100. que digo en la primera carta, y los  
 otros 100, que digo en la segunda, y apen  
 a el Sr. que esta <sup>año</sup> que le sigue podre embiar

300. No mas. Remitti a V.R. unas Cortes y jorobes, o ulmenes medicinales  
 de los Nuevos tiemas que podran ser los caribales, la perra. V.R. cuya vida  
 y de N.º 1.º a 1.º como con todo esto. N.º 1.º de los boleros y de 30 de 1.º  
 Muy ferno, y muy affy to de V.R.  
 Fructu Francisco Kino.

Figura 4.- Carta de Kino al hermano Juan de Iturburoaga, Procurador General de misiones, escrita en Dolores el 30 de septiembre de 1707 (Kino 1987b: 48). El original se encuentra en el Archivo Histórico de la Provincia de México, Ms.1216.

*Favores celestiales de Jesús y de María Santísima y del gloriosísimo Apóstol de las Indias Francisco Xavier* es su principal obra. Se trata de su autobiografía, un diario que comenzó a escribir doce años después de su llegada a Dolores por encargo del General Tirso González, en donde relató su vida en la Pimería Alta. En ella hacía un repaso a sus más de cuarenta entradas, desde que en febrero de 1687 llegara por vez primera a Sonora, acompañado en algunas ocasiones por otros padres y militares, la mayoría de ellas tan sólo acompañado por indios. El objetivo principal de la obra era conseguir la llegada de más misioneros, además de insistir en el carácter afable de los pimas, dirigiéndose directamente al rey, y dar a conocer la situación de estas nuevas tierras y el descubrimiento del paso por tierra. Esta obra permaneció en el olvido durante muchos años, hasta que en 1907 Herbert Bolton, el principal biógrafo de Kino, la encontró en el Archivo General y Público de México. Comienza con la transcripción de una real cédula del entonces monarca Carlos II, fechada el 14 de mayo de 1686, por la que los indios convertidos a la religión católica quedaban exentos de tributar y de servir en haciendas y minas durante veinte años. Este hecho será uno de los motivos que dará lugar a problemas con los españoles asentados en estas tierras, por colisionar con sus intereses económicos.

*Favores celestiales* está dividida en cinco partes y cada una de ellas en varios libros: la primera parte incluye una dedicatoria al rey Felipe V y relata los hechos ocurridos desde la llegada a Dolores hasta 1699. Una vez finalizada, la envía a Roma, a través de México. El padre General le escribe una carta el 24 de diciembre de 1701 que Kino recibe exactamente un año después, el 26 de diciembre de 1702, en la que le pide que continúe su relato, con lo cual comenzará la segunda parte que comprende los años 1699 a 1702. La tercera parte abarca los años 1703 y 1704 y la cuarta 1705 y 1706. La quinta parte no habla de los cinco últimos años de su vida, como habría correspondido cronológicamente, sino que es un resumen de todo lo expuesto hasta entonces. Se dirige aquí al rey ensalzando las ventajas y bondades de la Pimería, como un último intento de convencer a la Compañía y, especialmente, a Felipe V de la necesidad de no abandonar las tierras de la América Septentrional. En las diferentes publicaciones de esta obra principal de Kino se incluye la *Relación diaria de la entrada al Norueste, que de ida y vuelta fue de 309 leguas desde 22 de Setiembre hasta 15 de Octubre de 1698*. Es ésta su obra más larga y, por lo tanto, en la

que mejor se aprecia su estilo precipitado y desordenado. Parece como si escribiera siempre con prisa y, efectivamente, eran siempre muchas las cosas que tenía pendientes. Era mucha la labor que quería realizar, la mayor parte de las veces sin disponer de ninguna ayuda, y esta situación se percibe a través de su estilo. De hecho, él mismo pide disculpas en algunas de sus cartas por la brevedad y la prisa con la que escribe<sup>50</sup>.

La primera muerte de un misionero en la Pimería quedó reflejada en *Inocente, Apostólica y Gloriosa Muerte del V. Pe. Francisco Xavier Saeta*, que iba acompañada de un mapa de la Pimería y escenas del martirio. Kino escribió esta obra en 1695, el mismo año de la muerte del padre Saeta. Es su obra más larga tras *Favores celestiales*. Está dividida en siete libros, aunque la idea original del autor era que estuviera formada por ocho libros. Burrus publicó esta obra en 1961, basándose en un manuscrito original que se conserva en la Biblioteca Nacional de México. Este original es, sin embargo, un borrador puesto que son numerosas las correcciones y tachaduras. El libro VII aparece en blanco y en él Kino pretendía incluir la real cédula de Carlos II de 14 de mayo de 1686, tal y como señala en el prólogo, por la que el monarca instaba a proceder con la evangelización de todos los gentiles de Nueva España y concedía la exención durante veinte años a todos los conversos de pagar tributos y de servir en minas y haciendas, ya que muchos indios no querían convertirse por este motivo (Kino 1961: 17-18). En la dedicatoria se dirige al padre provincial Diego de Almonacir, que desempeñó este cargo desde el 8 de enero de 1693 hasta el 8 de enero de 1696 (Kino 1961: 49). El libro I trata de la llegada de Saeta a la misión de Caborca en la Pimería. El libro II desarrolla su actividad en esta misión. El libro III relata la muerte del misionero. El libro IV reproduce cartas que Kino recibe lamentando la muerte de su compañero y escribe breves biografías de los dieciséis padres que han sufrido el martirio en las misiones nortenas de Sinaloa, Chinipas, Tarahumara, Tepehuanes y la Pimería, desde 1594 hasta 1695. El libro V desarrolla la dura intervención militar española en la Pimería a raíz del levantamiento. El libro VI trata sobre la situación actual de las misiones de la Pimería y la llegada de Kino a estas tierras. El último libro habla de los métodos misionales de Kino y Saeta y es esta parte la más importante por los datos que

---

<sup>50</sup> «(...) que perdonará las cortedades y la priessa, V.Ra.», Kino en carta de 30 de septiembre de 1707 al hermano Procurador General Juan de Iturberoa (Kino 1987b: 49).



aporta a este respecto, además de por los comentarios sobre la mentalidad y reacciones de los pimas. También en esta obra insistirá en la necesidad de la llegada de más padres a la Pimería y la afabilidad de los pimas. A pesar de que el General González solicitó su publicación (González 1961d: 40), no llegó a publicarse en vida de su autor probablemente por denunciar de forma clara y contundente los abusos de que eran objeto los indios (Burrus 1962: 150). Los últimos capítulos de la biografía de Saeta se convierten en un pequeño tratado práctico de teología en el que Kino demuestra la profundidad de su fe y que lo que le mueve a seguir adelante con su misión, a pesar de todas las trabas que encuentra desde el principio, es el amor a Dios y el deseo de extender su palabra y no el afán descubridor sin más.

En sus escritos habla de dos tratados que no han sido hallados: uno sobre la Baja California, *Novae Carolinae*, que dedica al rey Carlos, y otro llamado *Novae Philipinae seu California Superior*, dedicado a Felipe V (Kino 1961b: 51).

#### **4.3.- LA CARTOGRAFÍA**

Reflejó sus descubrimientos geográficos en mapas que se convirtieron en un referente en la época. En ellos aplicó todos sus conocimientos matemáticos y cartográficos que había adquirido durante su formación en Alemania, precisamente con el propósito de poder emplearlos algún día cuando fuera destinado a misiones. A Kino le gustaba acompañar sus escritos de mapas, de manera que ilustraba lo que quería explicar para facilitar la comprensión del lector. Entre su obra cartográfica destacan algunos mapas que realiza durante su participación en la expedición Atondo a California: *Delineación de la Nueva Provincia de San Andrés del Puerto de la Paz y de las Islas circunvecinas de las Californias* del año 1683 y un *Plano de la fortificación o Real de San Bruno de las Californias* del año 1685, cuyos originales se encuentran en el Archivo General de Indias de Sevilla. En estos primeros mapas, California aparece dibujada como una isla, tal era la

creencia generalizada en la época<sup>51</sup>, aunque unos años después como resultado de sus exploraciones rectificó para dibujarla como península.

En su cartografía destaca el *Teatro de los Trabajos* de 1696: se trata de un mapa de las misiones jesuitas de Nueva España, donde California aparece todavía como isla, conservado en los archivos jesuitas de Roma, que fue incluso plagiado en la época por Nicolás de Fer, quien lo publicó en 1700, 1705 y 1720, y fue de gran uso en Europa y América durante varias generaciones. De 1697 data un mapa de la Pimería Alta y norte de Sonora, cuyo original se encuentra también en Roma, que incluye escenas del martirio del padre Saeta y acompaña su biografía. El mapa *Paso por tierra* de 1701 es el primero exacto de la Pimería y durante más de un siglo fue el principal mapa que existió sobre esa región. Kino quería con este trabajo dejar clara la peninsularidad de California. Fue publicado en vida del autor y así lo señala en el comienzo de la cuarta parte de los *Favores celestiales*: el P. Fernando Bayerca le escribe comunicándole que se ha publicado un libro en Francia en 1705 sobre el paso por tierra descubierto por Kino, bajo el título *Passage par terre a la Californie decouvert para le R. Père Eusebe Francisco Kino Jesuyte enconboyt, encore les nobeles misiones de cè PP. de la Compañía de Jesús*, aunque el original no ha sido hallado. Destaca asimismo el mapa *Tabula Californiae* de 1702, muy similar al anterior pero más detallado, y que fue publicado en Alemania en 1726. Tampoco se conoce el paradero del original, así como de otros mapas que él mismo señala que dibujó en años posteriores.

---

<sup>51</sup> A pesar de que Kino había llevado consigo a México el mapa *Tabula Geographico-Horologa* (1664) de su profesor Adam Aigenler, en el que California aparecía como península, era tal el convencimiento general de que en realidad era isla que Kino cambió su opinión inicial y empezó a dibujar California como isla. Sin embargo tenía dudas, por lo que organizó diversas expediciones para demostrar que era una península, tal y como le había enseñado su maestro. La reproducción de todos estos mapas se encuentra en Burrus 1965 y también en Bolognani 2005 aparecen muchos de ellos.

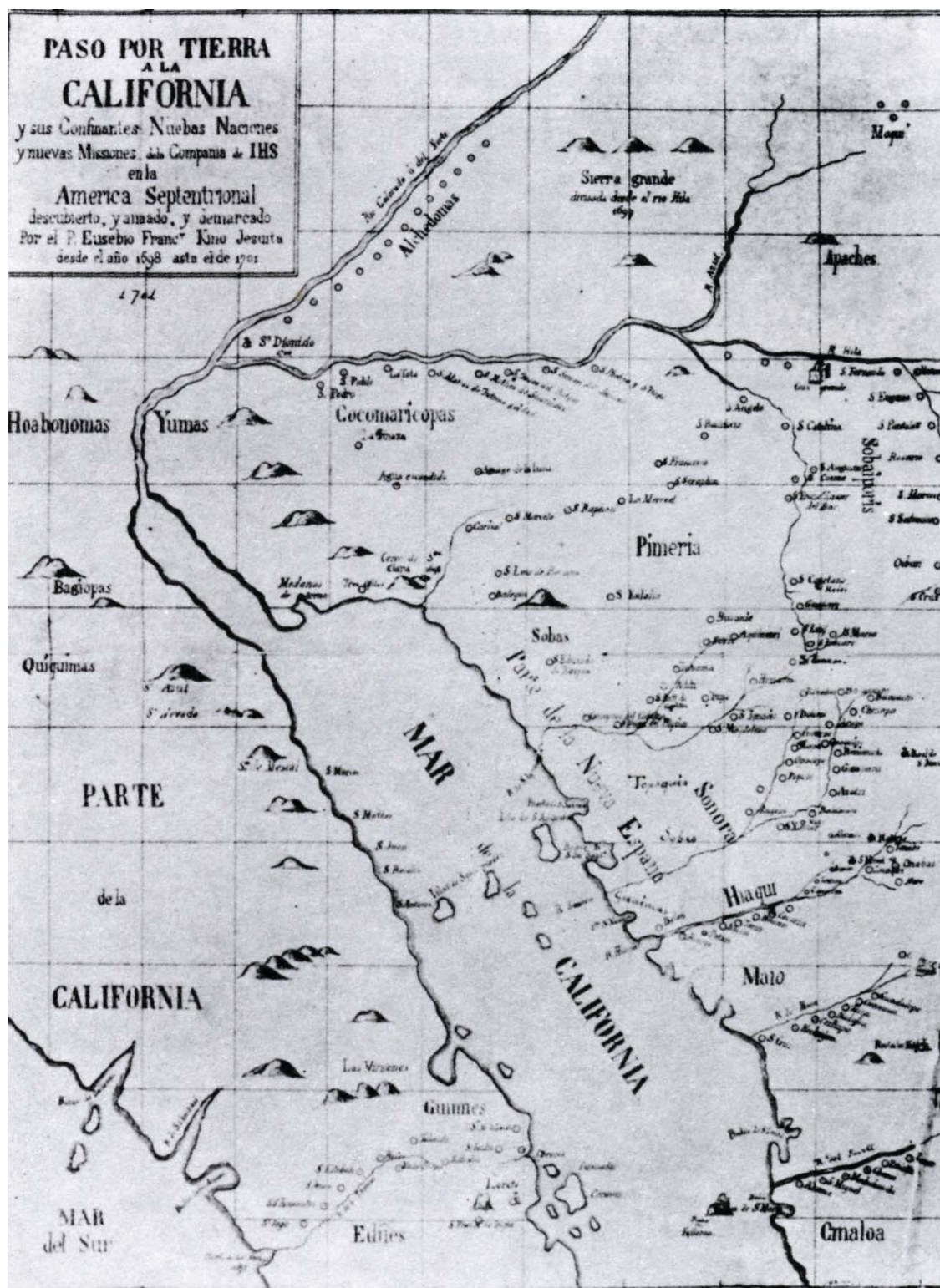


Figura 5.- Mapa del paso por tierra de Kino de 1701 (Bolognani 2005: 19).



El último mapa de Kino data de 1710 y representa lo que él llama el nuevo reino de la Nueva Navarra, nombre que propone para la América Septentrional en la última parte de sus *Favores celestiales*, en honor a San Francisco Javier. Sobre la silueta de California escribe las siguientes palabras: «*Penisla [península] de California nuevamente averiguada por el P. Kino de la Compañía de Jesús en el descubrimiento de el año de 1702*». El original se conserva en la Biblioteca Nacional de París.

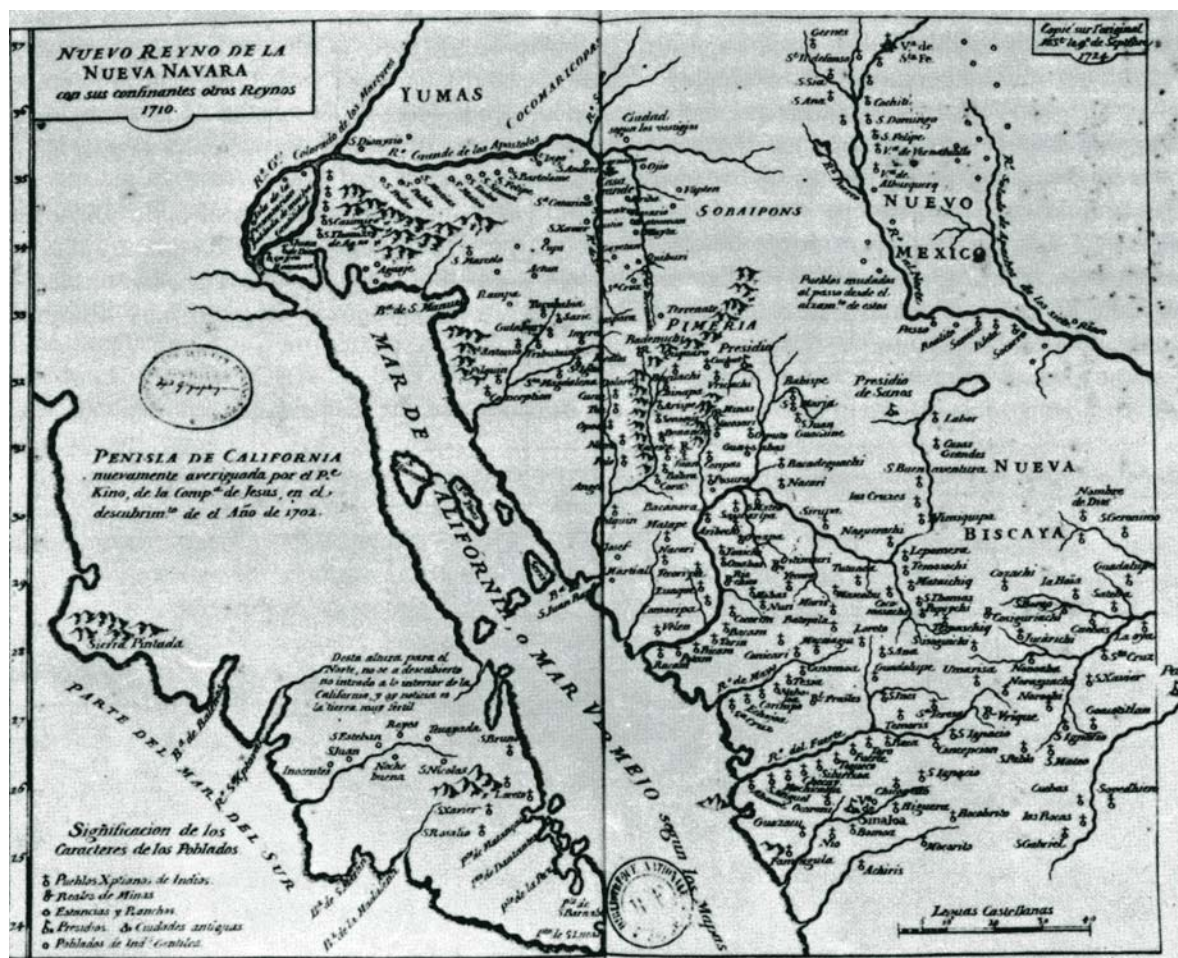


Figura 6.- Mapa de Kino de 1710 (Bolognani 2005: 21).

Kino en sus mapas detalla los nombres de los ríos, mares, montañas, misiones, visitas y rancherías, pero también, y en letra más grande, los nombres de los pueblos indios que las habitan, hace anotaciones y escribe fechas. Señala dónde hay agua para que futuros exploradores sepan donde poder encontrarla en zonas donde puede ser escasa y constituir un problema para la supervivencia. Para llevar a cabo sus cálculos y mediciones, correctas

en su mayoría, utilizó el astrolabio, la brújula y el catalejo, que en ocasiones construyó él mismo (Ives 1960: 217). En total se conservan unos treinta mapas de Kino, pero sabemos que realizó otros que no se han encontrado. En un principio destaca más por su aportación a la cartografía que por su aportación literaria. Indudablemente, el valor de sus mapas es incontestable y, en cambio, la mayor parte de sus escritos está en castellano, que no era su lengua materna. Así como el reconocimiento a su obra cartográfica fue inmediato, la importancia de su obra escrita data del siglo pasado por su valiosa aportación a la historia de Sonora.

#### **4.4.- LLEGADA DE KINO A MÉXICO Y PARTICIPACIÓN EN LA EXPEDICIÓN ATONDO A CALIFORNIA**

Kino llegó a México a principios de mayo de 1681. Seguía en contacto con el padre Mansilla intentando marchar a Filipinas y de allí a China. Mansilla se entrevistó con el provincial Bernardo Pardo con este motivo, pero éste tenía otros planes: sus conocimientos en cartografía y matemáticas serán muy útiles en la nueva expedición que se estaba organizando a California. El Archivo General de Indias conserva gran cantidad de cartas del virrey al rey acerca de los preparativos de esta expedición, junto con autorizaciones y el apoyo a esta empresa (México, 56, R.2, N.15). Kino comenzó entonces a dudar sobre qué destino deseaba más y prefirió dejarlo en manos de Dios. De hecho, el 3 de junio de 1682, camino de California, escribió a la duquesa de Aveiro diciendo que, a pesar de haber deseado tanto ir a China, se dirigía a su nuevo destino «*con grandissimo consuelo*» (Kino 1964: 179) y le pedía su ayuda en esta nueva empresa. Había partido de la ciudad de México en calidad de cosmógrafo real en la expedición a California del almirante don Isidro de Atondo y Antillón y el nuevo destino se fue convirtiendo en un reto que le satisfacía.

Participaba también en la expedición el P. Matías Goñi<sup>52</sup> y debía haberse unido un tercer jesuita: el P. Antonio Suárez que finalmente no llegó. En la segunda expedición se unió el P. Juan Bautista Copart<sup>53</sup>. Por este motivo ha existido una cierta confusión respecto al número de jesuitas que participaron en esta empresa y en algunos documentos de la época se habla de tan sólo dos. En la carta titulada «El Virrey de la N<sup>a</sup> Esp<sup>a</sup> da qta. a S.M. de la ultima entrada que hizo en las Islas Californias el Alnte. D. Isidro de Atondo con dos religiosos misioneros y veinte soldados» (Virrey conde de Paredes 1685: 134r) son dos los jesuitas a los que hace referencia el virrey conde de Paredes. En la carta que el obispo de Guadalajara dirigió al rey el 18 de febrero de 1686 hablaba también de dos misioneros que habían cumplido con su misión de evangelizar pero que se habían visto obligados a regresar con las dos naos al no llegar una tercera con provisiones (Obispo de Guadalajara 1686: 395v). Sin embargo, está claro que fueron tres los participantes: Kino, Goñi y Copart, tal y como señalaba el primero en carta a la duquesa el 8 de diciembre de 1684 (Alegre 1960: 56; Kino 1964: 164; González 1977: 66):

*«(...) al Padre Juan Bautista Copart, que es el terzero misionero destas nuebas y muy dilatadas miesses (...)» (Kino 1964: 289).*

*«Hace doce años, y va para trece, que, habiéndose suspendido la empresa de la conquista y conversión de la California (a la cual asistí más de dos años con otros dos padres de la Compañía, con el oficio de superior o rector y de cosmógrafo de Su Majestad, que Dios guarde)(...)» (Kino 1958: 101).*

*«(...) fuimos también tres padres de la Compañía de Jesús, que dejamos muchos naturales instruidos en los dieciocho meses que estuvimos en dicha California» (Kino 1958: 132).*

---

<sup>52</sup> Nacido en 1648 en Navarra (España), inició su labor en Nueva España en las misiones de Sinaloa. Tras la expedición Atondo fue destinado a las misiones de Guadalajara. Murió en 1712 en la ciudad de México (O'Neill y Domínguez 2001: 1785).

<sup>53</sup> Nació en Francia en 1643 y llegó a México en 1678. Misionó en la Tarahumara antes de participar en la expedición Atondo. Tras la suspensión misionó en Sonora y más tarde fue trasladado a la ciudad de México. Murió en Tepotzotlán en 1711 (O'Neill y Domínguez 2001: 940).

El interés de la Corona por estas tierras había llevado a la organización de diversas expediciones y Kino en su obra principal las recogió cronológicamente (Kino 1989: 131-132), desde su descubrimiento hasta su llegada con Atondo y la posterior y definitiva conquista espiritual con los padres Salvatierra y Piccolo. En 1535 el primer virrey de Nueva España, don Antonio de Mendoza<sup>54</sup>, envió una expedición al mando del general Francisco Alarcón, pero muchos de los navíos se perdieron y muchos de los participantes perecieron. En 1591, Sebastián Vizcaíno llegó con cinco franciscanos, pero unos meses después abandonaron la empresa. En 1602, siendo virrey el conde de Monterrey, se realizó otra expedición con religiosos de la orden de Nuestra Señora del Carmen. En 1606 una real cédula ordenó que Vizcaíno se dirigiera a Monterrey, pero éste murió antes de poder llevar a cabo la misión. En 1615, el capitán Juan Iturbi pasó a California para esperar la nao de China y protegerla de los piratas holandeses. En 1632 el capitán Francisco de Ortega realizó una breve expedición a las costas californianas, regresando otra vez en 1633, pero sin lograr su conquista. En torno a 1636 el capitán Carboneli, que había sido piloto del anterior, pasó también a California. En 1643 y 1644 llegó el almirante don Pedro Porter de Casanate pero «los malévolos», dice Kino, quemaron sus naves por lo que la empresa fracasó nuevamente. En 1648, con nuevos navíos, repetía la expedición, llevando a los padres Jacinto Cortés y Andrés Baes, pero poco tiempo después regresaron a México. En 1664, el almirante Bernardo Bernal de Piñadero llegó a las costas californianas con dos navíos, pero sufrieron varios ataques de los indios, y lo mismo sucedió al regresar en 1667. Un año más tarde, sería el capitán Francisco de Lucenilla quien llegara a la península con dos franciscanos, pero tampoco permanecerían mucho tiempo. Finalmente, partía una primera expedición del almirante Atondo y Antillón el 18 de marzo de 1683, a la que seguiría otra el 25 de marzo de 1684.

Existe un interesante manuscrito anónimo de finales del siglo XVIII en el Museo Naval (California n.d.: 131r-246r) que relata minuciosamente todos los pormenores de la expedición Atondo a California, además de abundante correspondencia sobre la expedición

---

<sup>54</sup> Antonio de Mendoza fue virrey de Nueva España de 1535 a 1550 (Bannon 2001: 288).

que se conserva en el Archivo General de Indias, por lo que parece claro que la conquista de estas tierras era un asunto que despertaba el interés de las autoridades<sup>55</sup>.



Figura 7.- Mapa de Herbert Bolton: las exploraciones de Kino en California y la Pimería (Bolton 1984).

La expedición Atondo zarpó del puerto de Chacala el 18 de marzo de 1683 y tras catorce días de navegación llegó al puerto de La Paz en California. En julio se vio obligada a regresar a México por problemas con los bastimentos, ya que la nave capitana no había

<sup>55</sup> Información ampliada de estas fuentes y el desarrollo de la expedición en Anexo 8.



conseguido llegar por las inclemencias del tiempo. Una nueva expedición llegó a California el 6 de octubre de 1683 a San Bruno, más al norte, donde se decía que los indios eran menos hostiles (Kino 1964: 228). Pero tuvieron que abandonar la península por segunda vez el 7 de mayo de 1685 porque la mitad de los soldados había enfermado. Atondo y Kino no se rindieron y organizaron una tercera expedición. El jesuita se había entusiasmado con California y con toda la labor que podía realizar en esta tierra. Ante él se extendía un vastísimo territorio habitado por naturales a los que transmitir la palabra de Dios. De hecho, él mismo cuenta en la introducción de *Favores celestiales* que ha «*bautizado como 4.500 almas, y pudiera haber bautizado 12.000 ó 15.000 almas si no hubiéramos suspendido los demás bautismos, hasta que Nuestro Señor nos traiga padres misioneros*» (Kino 1958: 96).

Mientras, Atondo había recibido la orden de escoltar la nao de Filipinas, misión en la que también participó Kino, en el transcurso de la cual se vieron obligados a escapar de corsarios holandeses. Finalmente lograron llegar a salvo a México, pero cuando se disponían a regresar a California, la expedición se vio frustrada por la falta de apoyo económico de la Corona española. Una real cédula del 22 de diciembre de 1685 exigía la devolución de la dotación económica que había concedido previamente el rey y que ahora necesitaba para hacer frente a los conflictos bélicos que se estaban desarrollando en Europa. Kino y Atondo deben renunciar a su sueño de regresar a California en esta planeada tercera expedición.

En cualquier caso, Kino dejó su huella en California: había entrado en contacto con varios grupos de indios, había comenzado la evangelización y había construido una iglesia, asentando así los cimientos de la presencia jesuita en estas tierras. El resto de su vida intentaría regresar, sin conseguirlo, pero de aquí nacería su plan: unir las misiones de la Pimería y de California por el paso por tierra que debía hallar. La experiencia californiana marcó toda la actividad posterior de Kino.

## **4.5.- NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES EN LA PIMERÍA : EXPANSIÓN DE LA FRONTERA NORTE**

### **4.5.1.- 1687-1699: primeras fundaciones, contradicciones, petición de padres <sup>56</sup>**

Tras ser suspendida la expedición californiana, Kino solicitó ir a trabajar con los indios seris pero su destino sería otro: la Pimería. En febrero de 1687 llegaba a la misión de Oposura, en Sonora, y desde allí partió con el padre José Aguilar y el padre visitador Manuel González, que era quien había solicitado un misionero para evangelizar a los pimas, a su nuevo destino: el pueblo de Bamotze o Cosari, que recibiría el nombre de Nuestra Señora de los Dolores, a donde llegaron el 13 de marzo de 1687. Respecto al nombre de su nueva misión, es el propio Kino quien explica el motivo de la elección en la biografía de Saeta: unos meses antes de trasladarse a la Pimería, durante su estancia en México, había recibido como regalo del pintor Juan Correa un cuadro de Nuestra Señora de los Dolores que le acompañaría a su nuevo destino (Bolton 1984: 249). Allí permanecería hasta 1711, año de su muerte.

La prioridad de Kino era la conversión de los pimas, pero también conseguir la autosuficiencia de las misiones que quería fundar, siguiendo el esquema organizativo jesuita. Una herramienta importante con la que contaba para poder iniciar su labor era una cédula real del entonces monarca Carlos II, fechada el 14 de mayo de 1686, que eximía durante veinte años a los indios convertidos de trabajar en minas y haciendas. Este hecho fue uno de los motivos que dio lugar a problemas con los españoles, por colisionar con sus intereses económicos. De hecho, para lograr que esta cédula se cumpliera, Kino la presentó al escribano real, D. José Antonio de Calleja en la ciudad de Guadalajara, quien recogió la denuncia del jesuita, *«misionero nombrado para la reducción de gentiles y conversión a nuestra sancta fe de los Seris, Huaymas y Pimas en la provincia de Sonora Reyno dela*

---

<sup>56</sup> En la división en apartados de este punto se sigue el esquema y estilo empleados por Kino en *Favores celestiales*.

*Nueva Vizcaya (...) dice que unos Alcaldes mayores y demas Justicias de esta provincia con título de repartimiento de sellos involuntariamente hacen sacar los Indios para el servicio de las minas, aun antes de estar bapiçados (sic) contra diversas cédulas de V. Real persona, por cuya violencia se aterrorizan y huyen dela reduccion del santo evangelio (...) demanda se le despache una Real provisión para que ninguno de los alcaldes mayores sus thenientes ni otros ministros de Justicia lleven hagan llevar no consentir que lleven ningun indio de los que fueron nuevamente convertidos y reducidos a nuestra sancta fe catholica (...) para el servicio de las minas de esta Provincia hasta que ayan pasado cinco años de sus conversiones» (Calleja 1686). En este documento no figura la fecha, pero aparecen varios documentos escritos uno a continuación del otro que permiten situarlo a finales de 1686, ya que el anterior a éste es del 29 de octubre de 1686 y el posterior tiene fecha de 16 de diciembre de 1686, firmado por el licenciado Cristóbal de Palma y Mesa, «del Consejo de su Magestad», certificando que Kino ha presentado ante él la cédula (Palma y Mesa 1686). A continuación D. Antonio de Zevallos, «señor oydor fiscal», con fecha 6 de marzo de 1687, escribía la resolución a la petición de Kino, donde se ordenaba que se aplicara la exención a la que hacía referencia la real cédula y decía que esta petición del jesuita iba a ser comunicada al «Alcalde mayor y Capitan de guerra de la Sonora y todos los demas Juezes y Justicias de su distrito la guarden y cumplan y en su cumplimiento y por el tiempo delos 20 años que espera no obliguen a los Indios Gentiles, que buenamente se reduxeren a nuestra Sancta Fe catholica a que salgan de ninguna manera, ni con pretexto alguno a servir en Minas ni Haciendas antes bien les [una palabra ilegible] que por el termino referido no han de tributar (...) y a el Padre Eusebio Francisco Kino le den el [una palabra ilegible] favor y ayuda que pidiere y necessitare para que facilite su aplicación y celo en la conversión de las naciones de los Indios Gentiles (...)» (Zevallos 1687).*

Camino de Dolores, los tres jesuitas se detuvieron en San Juan, la capital, para mostrar la cédula también a Castillo, el alcalde mayor de Sonora, tratando de evitar posibles problemas. Existía ya un cierto número de población española en Sonora, aunque no en su extremo norte, que empleaba a los indios como mano de obra barata. El gobernador de Sonora respetó el contenido de la cédula, de manera que, a pesar de que esta cédula pudiera ir contra los intereses de los españoles allí establecidos, Kino no encontró oposición

declarada, pero sí encubierta a través de falsos rumores continuos (Spicer 1962: 120). Él denunció estas contradicciones y, aunque no dijo nunca de quién partían, es claro suponer que estaban originadas por algunos españoles. En una ocasión habló de «cierta persona principal» (Kino 1958: 121), pero sin dar ningún dato más que pudiera ayudar a identificar a los autores de las calumnias. Está claro que la presencia de los jesuitas en Sonora entorpecía sus intereses económicos y la posibilidad de explotar a los indios. El conflicto de intereses entre jesuitas y europeos no fue una situación exclusiva de la Pimería, sino por el contrario un hecho extendido en Nueva España. Un precedente próximo a Kino fue la difícil relación entre jesuitas y españoles en Sinaloa y Sonora en muchos momentos del siglo XVII. Unos y otros tenían sus razones. Los jesuitas consideraban que los españoles eran avariciosos y éstos a su vez interpretaban la actuación de los jesuitas en defensa de los indios como una interferencia en el comercio y desarrollo de la región, al no poder competir contra ellos (Navarro 1967: 185-234).

Cuando Kino llegó al pueblo de Bamotze lo primero que hizo fue buscar un intérprete, necesario hasta que dominara la lengua pima, y un temastían<sup>57</sup> o catequista. Aunque no era el destino solicitado, puso todo su entusiasmo en su nueva tarea desde el primer momento. Envío mensajeros a los pueblos próximos anunciando su llegada e invitando al bautismo, pidió ayuda para construir dos chozas, una en la que vivir y otra para celebrar la misa, y a continuación inició la construcción de una casa y una iglesia de adobe y plantó una huerta (Kino 1961: 140).

Haciendo gala de su empuje, comenzó a adentrarse hacia el norte sólo dos días después de establecerse en Dolores, acompañado todavía por el padre José de Aguilar. Las primeras misiones fueron San Ignacio de Cabórica, a diez leguas al poniente de Dolores, San José de los Himeris y Nuestra Señora de los Remedios, a siete leguas al norte de Dolores, todas ellas fundadas sobre pueblos ya existentes. Kino se mostraba feliz ante la actitud afable de los indios y el buen recibimiento de que era objeto. Evangelizaba no sólo en el entorno de su misión de Dolores, sino que viajaba por todo el territorio sin ninguna escolta, la mayoría de las veces, y los indios le aceptaban pacíficamente. Dice Burrus que la

---

<sup>57</sup> Del nahuatl «temachtian», «el que enseña a la gente».

confianza y devoción que se ganó entre los indios es un caso único en la historia de las misiones de México (Burrus 1962: 151). Durante veinticuatro años realizó más de cuarenta entradas, acompañado en algunas ocasiones por otros padres y militares, la mayoría de ellas acompañado sólo por indios y capitanes y gobernadores pimas. El resultado es que en estos años quedaron reducidas 30.000 almas, de las que 16.000 eran pimas y el resto cocomaricopas<sup>58</sup>, yumas<sup>59</sup>, quiquimas<sup>60</sup>, sobaipuris y otros pueblos. Las entradas que llevó a cabo fueron las siguientes:

- Hacia el norte: 130 leguas hasta Casa Grande y el río Gila.
- Hacia el oeste: 70 leguas hasta el mar de California.
- Hacia el noroeste: más de 200 leguas hasta el remate de la mar de California en la desembocadura del río Colorado, demostrando que California era península y no isla, y que el paso por tierra estaba a 32 grados. Fueron catorce las entradas realizadas para demostrar este descubrimiento.

Su forma de actuar era la siguiente: desde Nuestra Señora de los Dolores enviaba mensajeros a diferentes rancherías con palabras de amistad, siendo uno de estos mensajeros Coxi, el jefe del pueblo de Cosari, o Dolores como se llamaba ahora (Bolton 1984: 261). Sus entradas se convertían en verdaderas caravanas que se divisaban desde muy lejos, debido a la polvareda que levantaba el ganado y los caballos que llevaba para dejar en las rancherías que visitaba. Así iba avanzando la frontera norte, llegando Kino a lugares nunca antes explorados. En su crónica recogió las reacciones de los quiquimas al ver a estos animales por primera vez:

*«También les fue de mucho asombro el ver nuestras cabalgaduras, pues jamás habían visto caballos o mulas u oído de ellas, y cuando los yumas y pimas*

---

<sup>58</sup> Maricopa (Hinton 1983: 319). La denominación utilizada hoy generalmente es maricopa. Es la abreviación en inglés del término cocomaricopa y es el padre Kino el primero que la utiliza (Harwell y Kelly 1983: 83).

<sup>59</sup> Quechan (Hinton 1983: 319). Yuma es la denominación con la que popularmente se designa a los quechan, cuya lengua pertenece a la subfamilia yumana de la familia hokana (Bee 1983: 86).

<sup>60</sup> Quiquima es la temprana denominación usada en las fuentes españolas para designar a los halyikwamai, grupo incorporado a los maricopa (Harwell y Kelly 1983: 84).

*que iban con nosotros les dijeron que nuestras cabalgaduras corrían más que los ligeros naturales, no lo creyeron» (Kino 1958: 161).*

Y así iría fundando varias misiones y visitas, siguiendo el curso de los ríos Santa Cruz, Magdalena y Altar: Santa María Magdalena, San Miguel del Tupo, San Pedro del Tubutama, San Antonio del Oquitoa, San Lorenzo del Saric, San Ambrosio del Tucubabia, Santiago de Cocóspera, Guevavi, San Cayetano de Tumacácori... todas ellas fundadas entre 1687 y 1690. El orden de la fundación de las misiones es el siguiente, según el texto de Velarde y respetando la grafía por él empleada: 1º) Nuestra Señora de los Dolores. 2º) Nuestra Señora de los Remedios y Santiago Cocóspera. 3º) San Ignacio y San José de Ymuri, ambas misiones atendidas por el P. Campos de 1693 a 1736. 4º) Santa María Magdalena, visita de San Ignacio y también atendida por Campos. 5º) San Pedro y San Pablo del Tubutama, fundada por en 1690 por el P. Arias. A estas primeras fundaciones seguirían otras: San Ambrosio del Busanic, Santa Gertrudis del Saric, San Diego del Pitquín y Nuestra Señora de la Concepción del Caborca. La misión más septentrional fue San Xavier del Bac, una ranchería de unos 800 habitantes, a donde Kino llegó por primera vez en septiembre de 1692 (Velarde 1977: 68; Bolton 1984: 268).

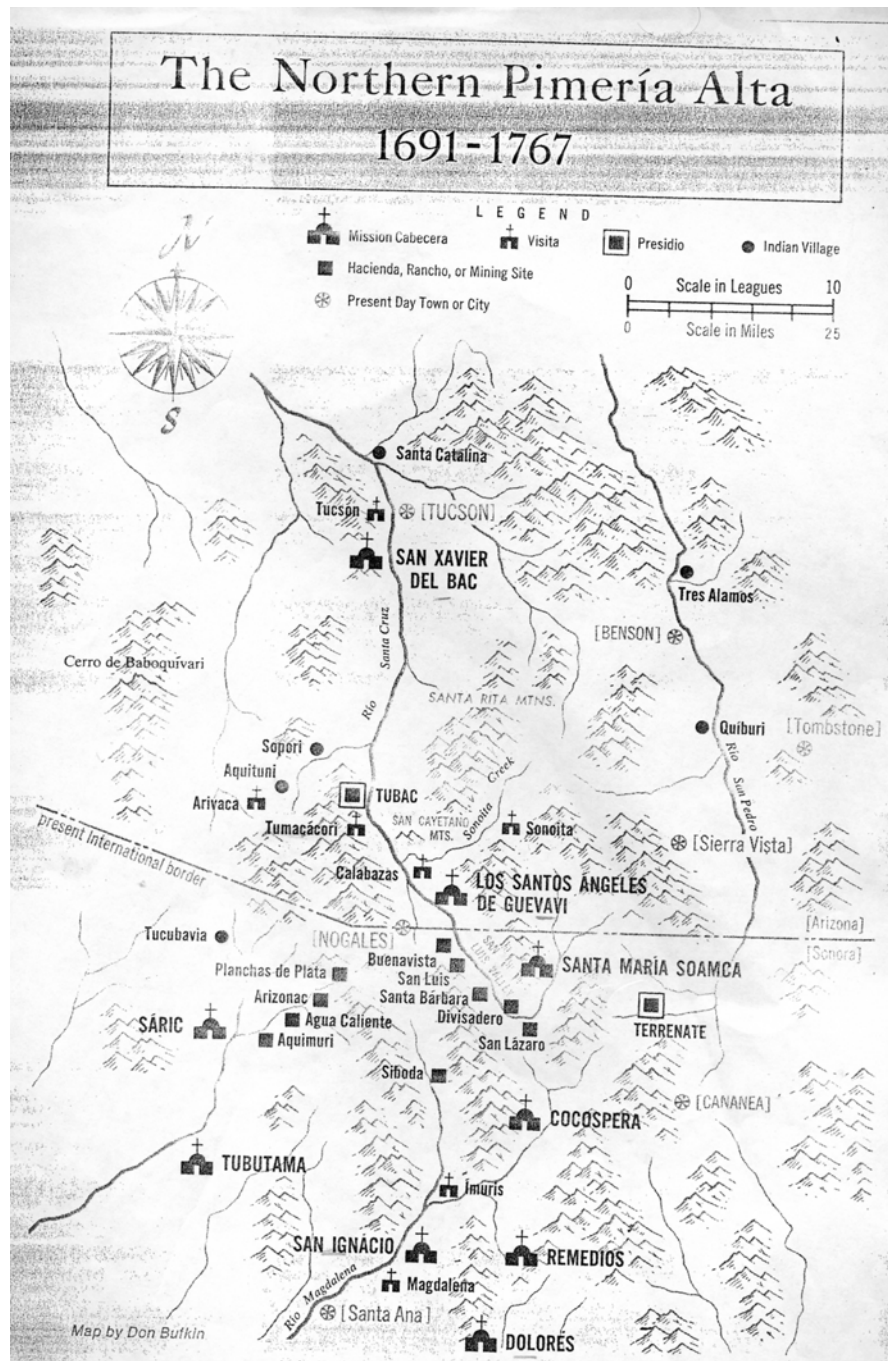


Figura 8.- Las misiones de la Pimería (Kessell 1970).

A pesar de todas las precauciones y a pesar de la buena marcha de las cosas desde el inicio, Kino habló de la existencia de un informe negativo sobre los pimas, aunque sin proporcionar datos sobre su autoría, remitido a Castillo, el alcalde mayor del Real de San Juan. Por tanto, ya desde el primer momento, tuvo que enfrentarse a falsas acusaciones. Las

calumnias no tomaron forma sólo como informes negativos, sino que en algunas de sus visitas a las nuevas misiones encontró a los indios asustados por los rumores extendidos sobre la actuación de los padres. Además alguien escribió a Castillo que con la llegada de Kino a Dolores, los indios habían abandonado la misión. El padre Manuel González fue enviado a estas nuevas misiones en enero de 1689 en calidad de visitador y tuvo la oportunidad de verificar que las acusaciones eran falsas, por lo que decidió apoyar la labor de Kino solicitando nuevos padres para la Pimería (Bolton 1984: 258-259). De hecho, se consiguió el nombramiento de cuatro misioneros aunque su llegada se retrasó por «*las contradicciones, oposiciones y siniestros informes de que no se necesitaban tantos padres*» (Kino 1958: 104). Kino no permanecía callado ante las contradicciones y se dirigió a Bacanuchi, a 20 leguas al este de Dolores, para mostrar la cédula al capitán Cevallos, que le recibió con amabilidad.

Es necesario plantear esta cuestión: ¿por qué los indios se dejaban influir por los rumores difundidos por los españoles contra los jesuitas? Las contradicciones y rumores no fueron un hecho aislado de la Pimería ni afectaron sólo al P. Kino. Por el contrario, la Compañía tuvo que enfrentarse a menudo, y en diferentes lugares, a falsas acusaciones que obedecían normalmente a intereses económicos. El P. Januske señaló en un informe de 1723 que los indios se dejaban influir por los falsos rumores que hacían correr los soldados porque la justicia no ayudaba a los padres, no iban a los pueblos a decir a los indios que debían obedecer y respetar a los misioneros y ayudarles en la construcción de la iglesia y vivir en los pueblos. Lo que interesaba a los justicias era, justamente lo contrario, que los indios no vivieran en los pueblos y así trabajaran para ellos como mano de obra barata. Además, añadía que los españoles de Sonora tenían en general poco respeto por lo eclesiástico, lo que no suponía, por tanto, el mejor ejemplo de conducta para los indios. En las cuadrillas de mineros en las que también se incorporaron algunos indios, los mineros no se ocupaban de aspectos espirituales. Por el contrario, Januske los calificó como ladrones y borrachos que ejercían una pésima influencia sobre el indio, que después era muy difícil de recuperar. Ante estos ejemplos era complicado convencer a los indios para que permanecieran en las misiones y trabajaran en las tierras o en la construcción de la iglesia (Januske 1977: 221-223). Bien, así es como veía el P. Januske las relaciones entre



españoles, jesuitas e indios en la Pimería, lo que podría responder en parte a la cuestión planteada sobre el hecho de que los indios se dejaran influir por las acusaciones de los soldados. Es decir, el indio quedaría entre el misionero y el soldado o el minero, cada uno intentando tirar de él hacia su territorio. Por todos estos motivos, los jesuitas procuraron que los indios quedaran aislados de la población española.

En 1690 llegaba a la Pimería el padre Salvatierra en calidad de visitador y desde el primer momento surgiría una gran sintonía y amistad entre ambos jesuitas. Kino encontró un valioso aliado en el padre Salvatierra, al que contagió su entusiasmo, de modo que ambos se convertirían en los impulsores y fundadores de las misiones californianas.

*«En todos estos caminos el padre visitador y yo hablamos juntamente de la suspendida California, y que estas tierras y valles tan fértiles desta Pimería podrían ser el remedio de las tierras más cortas y más estériles de la California»* (Kino 1958: 105).

Desde su llegada a Dolores, Kino solicitó reiteradamente a la Compañía el envío de padres a la Pimería al ver el extenso territorio que se extendía al norte de su misión cabecera y la cantidad de población que aceptaba sus palabras y su presencia. Y fue apoyado en su petición por el P. Manuel González, el rector de la misión de Oposura que le había acompañado en su llegada a la Pimería, quien escribió en 1690 al P. Provincial Ambrosio Odón. En su carta explicaba cómo algunos pimas bajaban hasta Oposura para pedir bautismo, pero no permanecían en la misión por miedo a que se los llevaran a las minas (González 1792: 290v-291v).

¿Por qué no llegó el número necesario de padres a la Pimería? ¿Fue Kino apoyado por la Compañía y el poder civil o suponía un estorbo? Él mismo señaló una serie de situaciones causantes del retraso o la ausencia de padres a lo largo de los años, a pesar del apoyo que sí percibía por parte de sus superiores: fingidos alzamientos, misioneros que nunca llegan a causa de los *«siniestros informes de los desafectos»* (Kino 1958: 211) o por estar retenidos a causa de las guerras en Europa y el peligro de los mares, muerte y

enfermedades entre los jesuitas que llegaban a la Pimería, problemas económicos para la financiación de las misiones y el agotamiento de las arcas reales. Además, otros territorios fronterizos necesitaban atención como Nuevo México, donde había problemas tras la revuelta de 1680 de los indios de Chihuahua, sin olvidar las contradicciones contra Kino: que no eran necesarios más misioneros por la escasez de población, que los indios eran belicosos y el territorio inseguro. Estos últimos rumores procedían de los españoles que querían explotar libremente a los indios, causando así el retraso de todo el proceso al sembrar dudas entre las autoridades civiles y religiosas que debían comprobar la veracidad o falsedad de los hechos. El origen de los rumores se puede encontrar en el interés de algunos españoles de tener sirvientes sin pagar nada a cambio «*o por mejor decir esclavos a poco precio*» (Mange 1926: 326). Los soldados, con la excusa de realizar entradas castigo, hacían prisioneros a indios para trabajar en minas y haciendas, algo a lo que siempre se opusieron los jesuitas, motivo por el que también ellos fueron atacados. Pero a pesar de todos los ataques, Kino y Campos, y otros, consiguieron que las misiones de la Pimería perduraran.

De cualquier modo, eran muy frecuentes las cartas de misioneros desde muy distintos puntos solicitando la llegada de más padres. E incluso antes de la llegada de Kino, ya se solicitaban padres para los territorios del norte. En 1673 el padre Sebastián Izquierdo, asistente en Roma por las Provincias de España, solicitaba el envío de misioneros a las Indias Occidentales y se lamentaba de que «*por falta de mayor número de ellos quedan todavía ázia el Norte muchas naciones, que entre los horrores de la infidelidad viven, y mueren, y para toda la eternidad se pierden*» (Izquierdo 1673: 2r). Pedía, además, que no se pusieran límites al número de jesuitas extranjeros, es decir, a los no españoles que deseaban pasar a Indias, pues este hecho todavía dificultaba más la situación.

Y por fin llegó la ayuda deseada: los primeros en llegar, en 1690 gracias a la intercesión del P. Manuel González, fueron los padres Luis María Pinelli, Pedro de Sandoval, Antonio Arias y Juan del Castillejo. Pinelli se estableció en San Ignacio pero poco después sería sustituido por Hostinsky, procedente de la Tarahumara, quien a su vez sería reemplazado por Campos. Arias se ocupó del Tubutama, donde permanecería tan sólo

dos años y sería sustituido por Januske que regresó a la Tarahumara en torno a 1695. Castillejo fue destinado a Cocóspera. El P. Sandoval se hizo cargo de Himeris, Cocóspera y Remedios. Fue sustituido por Gian Battista Barli que murió en Cucurpe el 2 de enero de 1694 y no está claro que llegara a hacerse cargo de las misiones que se le habían asignado. Poco se sabe de su trayectoria, pero probablemente la dureza de las condiciones de vida en la frontera le llevaría a solicitar otros destinos. Hasta que, por fin, en 1693 el P. Campos llegaba para quedarse. Fue compañero de Kino durante dieciocho años y permaneció en su puesto más de cuarenta años. Se hizo cargo de la misión de San Ignacio y sus dos visitas: Himeris y Magdalena (Velarde 1977: 77-78).

A pesar de las dificultades, la Compañía mostró su apoyo a la evangelización de la Pimería. Kino había sido nombrado rector por el provincial Ambrosio Oddón en 1690, «*aunque indigno*», del rectorado de San Francisco Javier de Sonora y de la Pimería (Kino 1958: 104). Las misiones de la Pimería iban tomando entidad, de modo que fueron segregadas de San Javier y Kappus sería nombrado rector en noviembre de 1694 del nuevo rectorado de la Pimería (Bolton 1984: 286-287)<sup>61</sup>.

«(...) *esta Pimería (...) desde el pasado mes de noviembre 1694, se han reducido a misión o rectorado nuevo, aparte, llamado de Nuestra Señora de los Dolores, con su Padre superior o rector, distinto de las demás misiones o rectorados más antiguos*» (Kino 1961: 153).

---

<sup>61</sup> La cuestión de las fechas en que Kino es rector no quedan del todo claras. De hecho, González dice que Kino fue nombrado rector del rectorado independiente de Dolores en 1694 (González 1977: 30 y 69). Kino confirma en la biografía de Saeta que en 1694 la Pimería se constituyó en rectorado independiente y que su rector es el P. Kappus (Kino 1961: 49). «*El P. Rector de esta misión o Rectorado de Nuestra Señora de los Dolores, Marcos Antonio Kapus (...)*» (Kino 1989: 44). «*En 25 de julio de este año de 1695 en carta del Padre Rector de este nuevo rectorado o misión de Nuestra Señora de los Dolores, Marcos Antonio Kappus, (...)*» (Kino 1961: 49).

Según otros autores, el rectorado de la Pimería Alta se formó en 1701 (Fontana 1996: 37). Según mi investigación, Kino fue nombrado rector de San Francisco Javier en 1690, como él mismo señala, pero del nuevo rectorado en 1694 no será él, sino el P. Kappus. Y Kino ocupará el cargo de rector de la Pimería en 1703, nombrado por el provincial Arteaga como él mismo señala. Pero, efectivamente, las palabras de Kino llevan a confusión pues habla del nuevo rectorado en 1703, cuando se supone que la fecha de formación era 1694: «*(...) me vino la carta y nueva disposición del padre provincial Francisco de Arteaga, escrita el 12 de febrero del año pasado (1702), de que estas nuevas Misiones desta Pimería fuesen Rectorado aparte, intitulado de Nuestra Señora de los Dolores, y aunque sin merecerlo yo, me señaló por su primer rector*» (Kino 1958: 183). Además, el catálogo de 1696 vuelve a incluir las misiones pimas en el rectorado de San

Marcos Antonio Kappus se instaló en Cucurpe para sustituir al P. Aguilar. Puesto que Cucurpe y Dolores estaban próximas, en febrero de 1694 acompañó a Kino y Mange en una de las entradas al paso por tierra (Kino 1958: 106). Unos años después, en 1703, Kino volverá a ocupar el cargo de rector, esta vez del rectorado independiente de la Pimería.

Tras la muerte del P. Barli, fue Fernando Bayerca quien se hizo cargo de Cocóspera en octubre de 1694. El visitador Juan Muñoz de Burgos acompañaba a Bayerca a instalarse en Cocóspera (Kino 1961: 60), mientras Kino hacía lo mismo con el joven padre Francisco Javier Saeta, otro italiano, en Caborca, preparada desde hacía tiempo para recibir a un misionero. En algunas ocasiones, fueron los propios indios quienes solicitaban padres y, cuando por fin llegaban, les recibían amigablemente. En el caso de Caborca, cuando sus habitantes conocen la noticia de la llegada del padre Saeta, el capitán y los justicias de esta misión salen a esperarle a San Diego del Pitquín para así recorrer juntos las tres leguas que distaban de Caborca. Poco podían imaginar ambos jesuitas, que sólo unos meses después, el más joven de ellos encontraría la muerte. Kino regresó a Dolores tres días después, tras dejarle sirvientes, intérpretes, un temastían o catequista, un cocinero y otros indios que pudieran ayudarle en su labor inicial, además de ganado, caballos y semillas (Kino 1961: 63). Y también Saeta, contagiado del entusiasmo del fundador, buscaría la autosuficiencia de su misión y colaboraría en el envío de ganado a las misiones californianas. En una carta dirigida a Kino el 4 de marzo de 1695, también comparte su idea y dice que está preparando una huerta para poder cultivar hortalizas y frutales para los navegantes de California, ya que su misión, Caborca, estaba tan sólo veinte leguas del mar de California<sup>62</sup>.

Kino visitaba el Bac siempre que podía y años más tarde, en 1700, solicitaría el traslado a esta misión con el objeto de estar mejor situado para seguir propagando el evangelio hacia el norte. El permiso de sus superiores llegará, pero nunca podrá cumplirse al no encontrar un sucesor para Dolores (Kino 1958: 137-138). Los indios del Bac le habían

---

Francisco Javier (Kino 1961: 195). Es muy posible que tras la rebelión pima de 1695, el nuevo rectorado perdiera su independencia y no volviera a recuperarla hasta 1703, tras una disposición de 1702.

<sup>62</sup> «He limpiado un aménísimo pedazo de huerta, en la cual están plantados los arbolitos, y sembradas las semillas de hortaliza, para el refresco de los navegantes de la California» (Kino 1961: 74).

hablado de unas ruinas más al norte. Su curiosidad y su celo le llevaron a organizar una expedición para ver personalmente esas construcciones que no existían en ningún otro lugar de la Pimería. El primer viaje a Casa Grande, así lo bautiza, lo realizó en noviembre de 1694, con una escolta militar (Kino 1989: 29). Llegó hasta las naciones opa y cocomaricopa, que hablaban una lengua diferente de los pimas, la yuma, y con ayuda de intérpretes escribió un diccionario yuma y un mapa de la zona que no han sido hallados (Bolton 1984: 285). El viaje al norte había merecido la pena y Kino y sus compañeros observaron con curiosidad un gran edificio de cuatro plantas, alrededor del cual se distribuían las ruinas de varias construcciones, restos de lo que debió de ser una gran ciudad. Disponía de una enorme acequia y en sus alrededores existían varias rancherías sobaipuris. En la época era como una especie de santuario para los pimas. Kino inmediatamente estudió las posibilidades que tenía el lugar y se planteó llevar a cabo la reconstrucción de alguna de las edificaciones para fundar en este lugar una nueva misión, algo que, sin embargo, no podría llegar a realizar nunca. Años más tarde, el P. Nentuig dibujaría un plano de una de estas edificaciones en su obra *Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora* (Nentuig 1792: 15v).

Kino, en el libro VIII de su biografía de Saeta, detalló los pasos que él consideraba imprescindibles para lograr la conversión de los indios: era necesario tratar con amor, paciencia y tolerancia a los indios, había que dar buen ejemplo, el trabajo debía ser continuado y compartido, de modo que se debía trabajar junto a ellos en las labores de construcción o en la huerta y no limitarse a dar órdenes. La oración debía ser frecuente, la confianza en Dios no debía tambalearse a pesar de las dificultades y se hacía obligado aprender las lenguas de los indios para poder comunicarse con ellos, tal y como dictaba la Compañía (Kino 1961: 172).

Kino y Saeta eran de la opinión de que para conseguir conversiones era necesario actuar con amor y caridad, no con agresividad o ataques a los indios. Era necesaria la paciencia y no se podía enviar a otros a que predicaran, sino que el misionero debía ir personalmente a cada uno de los pueblos y predicar, sentándose con ellos en el suelo o sobre una piedra y conversar así, una y otra vez. Se trataba de adecuarse a las costumbres y

no de cambiar las de todo un pueblo a las de los recién llegados. Hacer algo sí no habría sido inteligente ni habría producido ningún fruto. Kino y Saeta seguían perfectamente los dictados de la Compañía, basados en la experiencia en las misiones de Oriente. Era necesario tener mucho cuidado con las intervenciones militares porque a veces actuaban con demasiada dureza, lo que producía precisamente el efecto contrario: los indios se alejaban y se podían perder naciones enteras. Además, denunciaba que en muchas de estas actuaciones pagaban justos por pecadores (seguramente, al escribir estas palabras Kino estaba pensando en el reciente episodio de la matanza del Tupu que siguió a la revuelta pima de 1695). En sus expediciones se había encontrado con indios a los que no había visto antes, pero que ellos sí sabían de él por referencia y salían gustosos a su encuentro con el deseo de conocerle personalmente. El método de Kino era tratar con cariño a los indios y escucharles, con el convencimiento de que poco a poco llegaría su conversión (Kino 1961: 161-169).

Ante las acusaciones de quienes decían que el esfuerzo y el tiempo que había que dedicar a la conversión de la Pimería era demasiado, él argumentaba que era precisamente donde más costaba, donde se obtenían a la larga más profundas y duraderas conversiones. Hay que tener en cuenta la importancia que la eficacia suponía para la Compañía. Ésta era consciente de la dificultad y lentitud de cualquier proceso evangelizador, pero quizás ese mismo esfuerzo y tiempo, aplicados en otros lugares, proporcionarían mayores frutos y resultados (Gómez 2007: 376). Sin embargo, la evangelización de la frontera norte entraba en sus planes y la presencia misionera se mantuvo.

Kino puso en boca de los indios cuál era su papel y las tareas que llevaba a cabo entre ellos: enseñaba oraciones y doctrina, decía misa, bautizaba, confesaba, celebraba matrimonios, visitaba enfermos, daba los santos óleos, enterraba a los difuntos, daba de comer y vestía a los indios, los apreciaba, los cuidaba, los defendía y amparaba. El jesuita no había llegado a la Pimería en busca de plata, sino a buscar sus almas y a vivir y morir con ellos para indicarles el camino del cielo. En la biografía de Saeta se pone de manifiesto que lo que movía a Kino realmente no era el descubrimiento de nuevas tierras, o dibujar

mapas precisos, o encontrar el paso por tierra, sino la conversión de las almas y su profunda confianza en Dios.

#### **4.5.1.1.- La rebelión pima de 1695**

A pesar de que existía inseguridad en la Pimería a causa de los ataques apaches y sus aliados, nada hacía presagiar una rebelión pima. Existía un malestar que afectaba a parte de la población, aunque no está completamente claro el motivo de este descontento inicial. Kino, en su biografía de Saeta, expone los motivos que a su juicio llevaron a la rebelión: continuadas calumnias y ataques contra los pimas, algunos de los cuales habían muerto a manos de Solís como represalia por la falsa acusación de robar caballos. Además, este capitán había acudido a la llamada de socorro del P. Januske porque existía descontento entre sus indios y estaban respondiendo a las arengas de algunos de ellos. Había temido por su vida y por esta razón había mandado llamar al capitán Solís que ajustició a tres rebeldes en Fronteras (Alegre 1960: 119; Bolton 1984: 289). Este descontento inicial entre los indios del Tubutama parecía deberse a que el capataz ópata maltrataba a los pimas. Por otra parte, el pueblo de San Antonio del Oquitoa, a siete leguas al suroeste del Tubutama, se uniría al levantamiento porque aquí también reinaba el malestar. Kino lo achacó a dos motivos: primero, a que siete años antes habían entrado soldados buscando caballos robados y habían dado muerte a once indios y, aunque más tarde los soldados habían encontrado los caballos en manos de janos y jocomes, demostrándose así la inocencia de los pimas, el mal ya estaba hecho; segundo, llevaban muchos años pidiendo un padre y los bienes materiales que suponía su presencia (ganado, caballos, vestuario, etc.) pero al no llegar y, sin embargo, sí ir llegando misioneros a otros pueblos, se habían sentido burlados (Kino 1961: 86-91).

Lo que parece claro es que este malestar previo junto con el carácter déspota del capataz de la misión del Tubutama, que ejercía su tiranía aprovechando las ausencias del misionero Januske, fueron los detonantes del levantamiento. Era costumbre al fundar nuevas misiones llevar a indios cristianizados para que ayudaran como catequistas<sup>63</sup>. Este

---

<sup>63</sup> Más información sobre métodos misionales en América en Borges 1960 y 1986.

sistema había dado buenos resultados, pero no en este caso por el carácter déspota del ópata que trataba a los pimas como inferiores. Kino en sus relatos habla del indio ópata, Antonio<sup>64</sup>, que maltrataba a los pimas (Kino 1961: 86). Y también Mange dice que los indios habían ido a quejarse con el padre visitador para que sacara a los ópatas de la misión (Mange 1926: 233). Meses después, cuando el capitán Fernández de la Fuente<sup>65</sup> investigaba sobre la causas, también llegaría a esta conclusión a través de los testimonios de indios prisioneros (Polzer y Naylor 1986: 680-685). En cualquier caso, algunos se rebelaron, mataron al capataz y prendió la mecha de la rebelión. Perdieron también la vida otros dos ópatas que se encontraban en la misión, Martín y Fernando, y los indios quemaron la iglesia y la casa de Januske, además de matar al ganado.

De Tubutama se dirigieron a Caborca, en busca de los ópatas más cercanos, y en el camino se les unió el alcalde del Oquitoa con otros cincuenta o sesenta indios. Al llegar a su destino dieron muerte al P. Saeta, el 2 de abril de 1695, que llevaba tan sólo seis meses en su misión. Este misionero había recibido noticias del levantamiento pero lo había interpretado como un ataque de los jocomes, por lo que en ningún momento pensó en abandonar Caborca. Al llegar los indios de Tubutama se dirigieron a él amablemente, con engaños, y Saeta los recibió en su casa. A la salida, al acompañarles a la puerta, le mataron a flechazos, veintiuno en total, siguiendo el relato de Kino. La misión fue arrasada y murieron otros cuatro indios que trabajaban en la casa de Saeta: Francisco Javier, José, Francisco y Tomás (Kino 1961: 92-97). Se convierte así en el primer mártir de la Pimería y Kino dedicó una de sus obras a este hecho y como homenaje a Saeta. Además, en *Favores celestiales* reprodujo la correspondencia, abundante, que mantuvieron durante estos meses. La primera carta la escribía Saeta a Kino el 28 de octubre de 1694, tan sólo una semana después de llegar a la misión, y la última es del 1 de abril de 1695, el día anterior a su muerte, que Kino recibió el 3 de abril (Kino 1961: 65). Un mes después, se lograron

---

<sup>64</sup> Según Alegre, el causante de los malos tratos era un mayordomo español llamado Juan Nicolás Castriotto, junto con tres indios ópatas (Alegre 1960: 117). Sin embargo, Kino no lo nombra ni he encontrado más referencias a este personaje. Todas las fuentes hablan del indio ópata Antonio.

<sup>65</sup> A finales del siglo XVII fue comandante del presidio de Janos y participó en varias campañas contra los apaches, así como en la sublevación de los pimas en 1695, contra los tarahumaras en Chihuahua en 1697 y los pimas bajos en el sureste de Sonora en 1701. Es autor de un extenso diario sobre la campaña contra los pimas (Polzer y Naylor 1986: 507).



recuperar los restos de Saeta y el entierro se llevó a cabo en Cucurpe, oficiado por el rector Kappus. Asistieron Kino y Fernando Bayerca, así como muchos soldados, otros españoles y Domingo Jironza Petriz de Cruzat, capitán de la Compañía Volante de Sonora (Bolton 1984: 293-298; Kino 1989: 40).

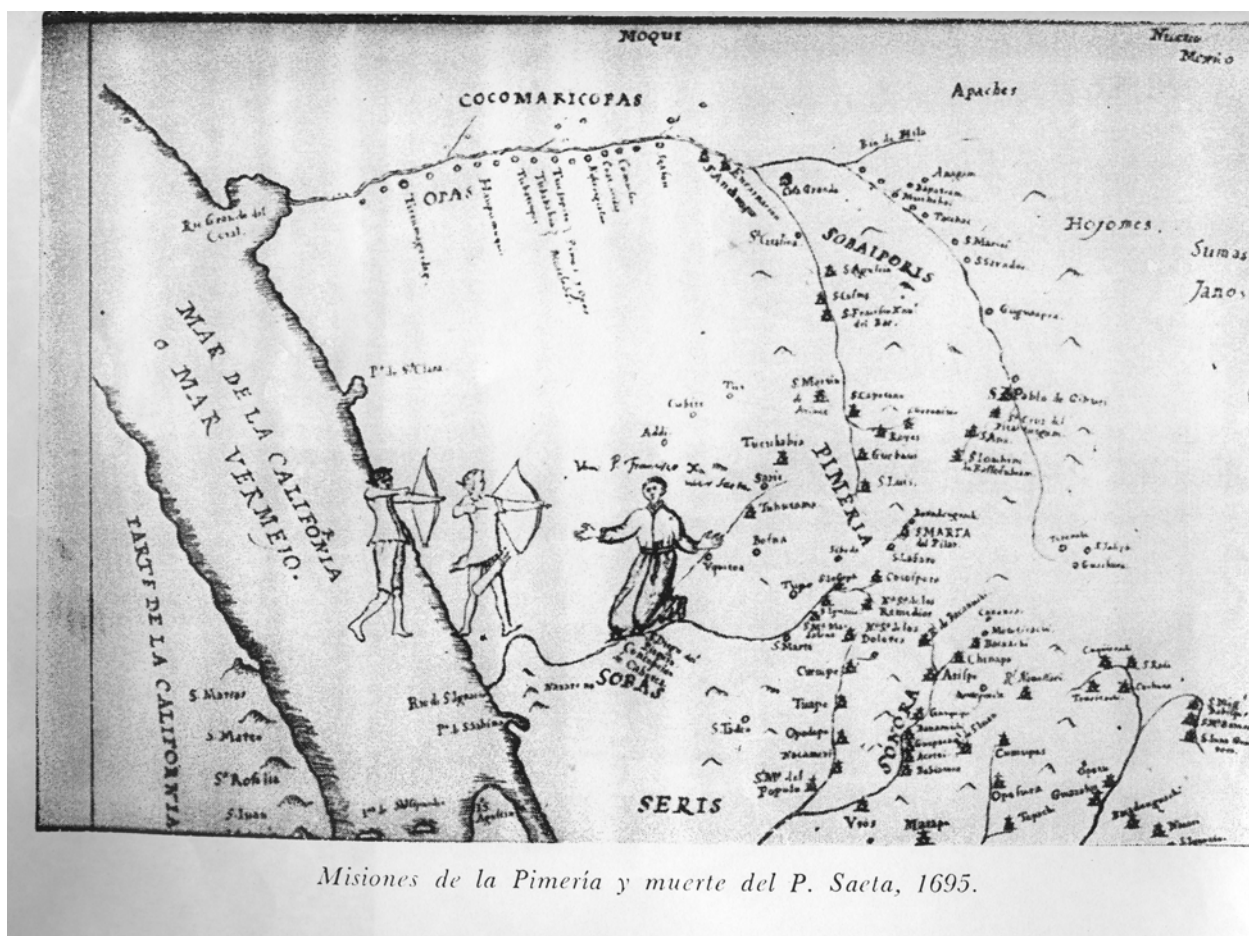


Figura 9.- Mapa de Kino de 1695-1697 con el martirio del P. Saeta (Bolognani 2005: 14).

Tras la muerte de Saeta, un indio de Caborca corrió a avisar a Kino, que en ese momento se encontraba con el P. Kappus, y enviarán un mensaje de alarma al capitán Jironza en San Juan. El capitán se dirigió a Tubutama con un ejército de españoles y de indios ópatas, curis y pimas de las misiones de Dolores, San Ignacio, Guevavi, Tumacácori, Santa María y Cocóspera. La represalia de los soldados españoles fue brutal y Kino tardaría varios meses en lograr que se normalizara la situación, mediando activamente en la paz,

con la consecuencia inmediata de su permanencia en la Pimería en vez de unirse a Salvatierra en California. Primero arrasaron los campos de trigo de Caborca, que encontraron desierto, y dieron muerte a una mujer india que encontraron por el camino, a pesar de que no tenía nada que ver con la rebelión. Jironza regresó a Dolores y Kino le suplicó que no llevase a cabo más represalias, a pesar de lo cual organizó una segunda expedición de castigo en Tubutama y Oquitoa con el resultado de la muerte de varios indios. A continuación se organizó un encuentro pacífico entre indios y españoles en El Tupo para negociar la paz. La condición que habían puesto los españoles era la entrega de los rebeldes y los indios obedecieron las órdenes. A pesar de ello, el encuentro finalizó con una matanza: los españoles dieron muerte a los dieciocho rebeldes más treinta indios inocentes. Tras esta matanza, Solís, el capitán que estaba al mando, fue destituido de su cargo. Mange, también presente en el Tupo, dice que no sabe quién empezó el enfrentamiento en este intento de paz que terminó en batalla (Mange 1926: 241).

Este lamentable episodio creó un profundo resentimiento entre los pimas que clamaron venganza. Un grupo volvió a arrasar Tubutama y Caborca y también las misiones de Himeris, San Ignacio y Magdalena, aunque no hubo víctimas. El siguiente destino al que se dirigía el grupo era Dolores, donde Kino esperaba con Mange, decidido a no abandonar su misión, a pesar de los intentos del capitán para que huyeran. Al no lograr convencer al jesuita, Mange recibe la confesión, convencido de su próxima muerte (Mange 1926: 243), lo que demuestra su lealtad y amistad hacia Kino. Sin embargo y contra todo pronóstico, finalmente no fueron atacados. El militar lo achacó a la gran influencia positiva que Kino tenía sobre los pimas y al respeto que éstos le profesaban (Mange 1926: 244). Finalmente, intervinieron en un último ataque los generales D. Juan Fernández de la Fuente y D. Domingo Terán de los Ríos<sup>66</sup> con sus soldados, que no se habían incorporado hasta mediados de julio, ya que estaban haciendo frente a diversos ataques en la frontera próxima al presidio de Janos<sup>67</sup> (Polzer y Naylor 1986: 664). Posteriormente se entablarían conversaciones de paz en las que Kino participó activamente y, tras muchas gestiones y

---

<sup>66</sup> Domingo Terán de los Ríos nació en La Rioja en torno a 1640. Su servicio en América comienza en Perú para después pasar a Veracruz. Fue nombrado alcalde mayor de Sonora, Sinaloa y California. En 1690 ocupó el nuevo cargo de gobernador en Nuevo Santander. Murió debido a una enfermedad durante la campaña contra los pimas el 30 de septiembre de 1695 (Polzer y Naylor 1986: 585).

palabras, se llegó a una conclusión positiva. Kino dice que todos se despidieron con gran amistad, pero esta percepción es producto del optimismo del jesuita y, aunque efectivamente se restableció la paz, es probable que los indios, que habían llevado la peor parte con unos ochenta muertos, no sintieran gran amistad por los españoles. También éstos habían sufrido bajas, pero sobre todo a causa de enfermedades, y así el capitán Domingo Terán murió el 30 de septiembre de 1695 tras varias semanas de enfermedad (Mange 1926: 243; Bolton 1984: 303-310; Polzer y Naylor 1986: 716; Kino 1989: 43).

Kino deberá ir personalmente a México para defender a los pimas y evitar la retirada de los misioneros, en noviembre de 1695, mientras Campos, que no podía regresar a su misión que había quedado destrozada, se quedaba al frente de Dolores. No era el único que consideraba que no se debía abandonar la Pimería. El general Juan Fernández de la Fuente, en una carta al padre provincial Diego de Almonacir el 8 de septiembre de 1695, hace balance de la situación en la región tras la muerte de Saeta. Informa de que la Pimería ya estaba en paz y que los pimas no eran un pueblo especialmente guerrero. Es más, los califica como «*gente doméstica y laboría*» (Kino 1961: 149), amigables, a quienes gusta vivir en comunidad, por lo que aconseja que prosiga la evangelización pues había grandes posibilidades de fundar más misiones y realizar muchas conversiones. Da varias noticias acerca de los pimas: que se dedicaban a la agricultura desde antiguo, para lo que disponían de presas, acequias y tierras fértiles en las que cultivaban maíz, frijol y calabazas, además de algodón para su vestuario. Y lo más importante: los pimas vivían de su trabajo y no del robo. El capitán dice que Saeta había muerto a manos de «*unos pocos inquietos*» (Mange 1926: 236), dejando claro que son sólo unos pocos los implicados y no la nación pima entera. Respecto a la percepción de los indios, es evidente que debieron percibir, muy claramente en este episodio, las contradicciones entre misioneros y soldados, el conflicto de intereses entre el poder civil y el religioso. Esto crearía un desconcierto entre los indios: buenas palabras por parte de los hombres del hábito negro, muerte por parte de los soldados. Si se restablece la paz es gracias a la incansable labor de Kino, que deberá renunciar a su gran sueño: el traslado a California.

---

<sup>67</sup> El presidio de Janos fue fundado en 1686.

#### **4.5.1.2.- La Pimería después de la revuelta pima (1695-1698): llegada de padres, más contradicciones, controversia con el P. Mora, la defensa de los indios, conquista espiritual de California**

El general Fernández de la Fuente se ofreció a escoltar a los padres que habían de llegar en un futuro. Kino había conseguido ser escuchado en México, a pesar de la revuelta pima. Y así llegó el P. Gaspar de las Varillas al que Mange y Kino acompañaron a Caborca, Tucubabia y Tubutama para que escogiese en cuál de ellas prefería quedarse. La misión elegida fue Caborca, según Mange a causa de la fertilidad de sus tierras (Mange 1926: 244; Kino 1958: 120), pero sólo permaneció allí durante temporadas hasta que en 1701 no regresó nunca más. En 1697 llegó el P. Pedro Ruiz de Contreras, que permaneció una breve temporada en Dolores para aprender la lengua pima. De allí partió a Cocóspera y Soamca, donde permaneció hasta 1698 (Velarde 1977: 77-78). Adam Gilg fue destinado a las misiones seris, pero siempre estuvo en contacto con Kino y en 1699 participó en una expedición con Kino y Mange llegando hasta los ríos Gila y Colorado. La permanencia de todos ellos, excepto Campos, fue breve por diferentes motivos: muertes por enfermedades, nuevos destinos por motivos de salud o por otras necesidades. Januske solicitó un nuevo destino en 1696, tras la rebelión pima, y Sandoval había abandonado pronto. Kino explica que las calumnias señalaban que había poca población y que no eran necesarios tantos misioneros. Pero no proporciona más datos acerca de estas acusaciones que, sin embargo, sí influyeron en algunas decisiones de los superiores, de modo que otros padres que ya habían sido designados no llegarían nunca. En una carta de Saeta a Kino del 21 marzo de 1695, el primero hace referencia a una carta anterior de Kino que le comunicaba la llegada de tres nuevos misioneros: los padres Antonio Pérez, Antonio Astina y Manuel Ordaz, que finalmente sería destinados a Sinaloa (Kino 1961: 76).

La conclusión a la que se puede llegar después de ver el número de padres que pasaron por la Pimería es que, efectivamente, no fueron muchos pero sí constituyeron un cierto número. Kino no era completamente desatendido, es más, sí era escuchado y sí llegaron varios padres. La Pimería no estaba abandonada, pero eran muchos los jesuitas que

morían -no debemos olvidar la dureza de las condiciones de vida-, y otros se veían obligados a abandonar el territorio por cuestiones de salud o inseguridad. Probablemente, la mayoría de ellos no contaba con las características físicas y espirituales necesarias para permanecer en la Pimería. Y otros no llegarían nunca por causas completamente ajenas a las contradicciones, a la Compañía o a la Corona. La situación política, una guerra de Sucesión española que agotaba las arcas reales y los intereses económicos de ciertos españoles, junto con los falsos rumores, ataques a la Compañía y rebeliones indígenas no constituían, ciertamente, el escenario más propicio para la llegada masiva de padres. Las contradicciones, como señaló Kino en reiteradas ocasiones, retrasaban siempre la llegada de misioneros a la Pimería.

La situación que describió Kino en la Pimería en 1695 era la siguiente (Kino 1961: 151-157), con cinco misiones fundadas hasta entonces: Nuestra Señora de los Dolores, San Ignacio de Cabórica, San Pedro del Tubutama, Santiago de Cocóspera y La Concepción de Nuestra Señora del Caborca. Cada una de estas misiones contaba con varias visitas. Dolores pasó a convertirse en rectorado en noviembre de 1694 y a él pertenecían todas las misiones y pueblos nombrados a continuación, respetando la grafía empleada por Kino, además de Cucurpe que pertenecía a Sonora y también pasaría a formar parte de este nuevo rectorado en un primer momento:

- *Nuestra Señora de los Dolores*: en la biografía de Saeta habla de sus comienzos, de modo que al llegar a Bamotze había 25 familias y 115 habitantes, pero en 1695 la población había aumentado con 90 familias y más de 400 indios bautizados. La construcción de la iglesia de adobe, que había comenzado a su llegada, finalizaría el 23 de abril de 1693. En 1695 cultivaba hortalizas y frutas de Castilla, viñas, membrillos, higueras, granados, perales, melocotones y albaricoques. Las cosechas de trigo y maíz eran abundantes y la misión contaba entonces con un molino de agua y una fragua con herreros y carpinteros. Había además caballos, mulas y ganado y entre todo lograba la creación de excedentes, gracias a los cuales se habían ido fundando otras misiones. En 1695 el pueblo tenía gobernador, capitán, justicias,

alcalde, fiscal mayor, alguacil, fiscales, ayudantes para la escuela de niños y sirvientes que se ocupaban de la casa, las tierras y el ganado.

- *Nuestra Señora de los Remedios*: dependía de Dolores, siete leguas al norte. Contaba con más de 30 familias, pero poco a poco se había ido uniendo más población y ya había casi 100 bautizados. Se estaba construyendo la iglesia y una casa y disponía de ganado, caballos y cosechas de trigo y maíz.
- *San Ignacio de Cabórica*: este pueblo se encontraba a diez leguas al oeste de Dolores, junto al río San Ignacio, hoy llamado Magdalena, por lo que las tierras eran fértiles. Estaba formado por 40 familias. La iglesia y la casa estaban en construcción y disponía de ganado y caballos. Durante la revuelta pima se quemó el tejado de la iglesia, pero ya estaba procediendo a su reconstrucción.
- *San José de los Hímeres*: a tres leguas al norte de Cabórica, misión de la que dependía. Contaba con más de 60 familias y se estaba construyendo la iglesia. Además, se estaba arreglando la casa que se había quemado durante la revuelta. Daba buenas cosechas de trigo y maíz y poseía abundantes pastos para el ganado.
- *Santa María Magdalena*: también situado junto al río San Ignacio, a cuatro leguas al sur de San Ignacio de Cabórica, misión de la que dependía.
- *San Miguel del Tupu*: ranchería con más de 200 habitantes.
- *San Pedro del Tubutama*: este pueblo, fundado por el padre Antonio Arias, estaba a 25 leguas al oeste de Dolores y a 10 leguas al oeste del Tupu, junto al río Altar que entonces recibía el mismo nombre de la misión. Kino dice que había llegado a tener 400 habitantes, aunque no especifica cuántos tenía en ese momento pero sí señala que había realizado unos 200 bautismos. Poseía casa, huerta, cosechas y varias rancherías alrededor.
- *San Antonio del Oquitoa*: era visita del Tubutama, a siete leguas al sur, siguiendo el curso del río. Hasta 1691 Kino contabiliza 80 bautismos, la mayoría de niños, entre ellos el hijo del principal capitán de la nación, llamado el Soba, ya que a partir de este punto comenzaba la llamada nación de los sobas. Oquitoa y Tubutama habían quedado muy destruidos a consecuencia del levantamiento pero ya se estaban comenzando a reconstruir.

- *Santiago de Cocóspora*: a 14 leguas al norte de Dolores, contaba con más de 200 habitantes, de los cuales 100 estaban bautizados. Tenía casa e iglesia que se estaba terminando de techar y contaba con ganado y cosechas. De esta misión dependían San Lázaro y Santa María del Pilar.
- *San Gabriel de Guébavi*, *San Cayetano de Tumacácori* y *San Francisco Xavier del Bac de los sobaipuris*: las tres estaban situadas a lo largo del curso del río de Santa María del Pilar hacia el norte. Las dos primeras misiones distaban más de 30 leguas de Dolores y el Bac, la más poblada de los tres, estaba a unas 60 leguas de Dolores. Estas tres misiones estaban esperando la llegada de padres.
- *Santa Marta*: al sur de Magdalena y también esperando la llegada de un padre.
- *San Ambrosio del Tucubabia*: al noroeste de Dolores, donde se estaba construyendo la casa para un padre.
- *La Concepción de Nuestra Señora del Caborca*: era la misión más occidental y era en la que había misionado Saeta. Tenía como visita San Diego del Pitquín.

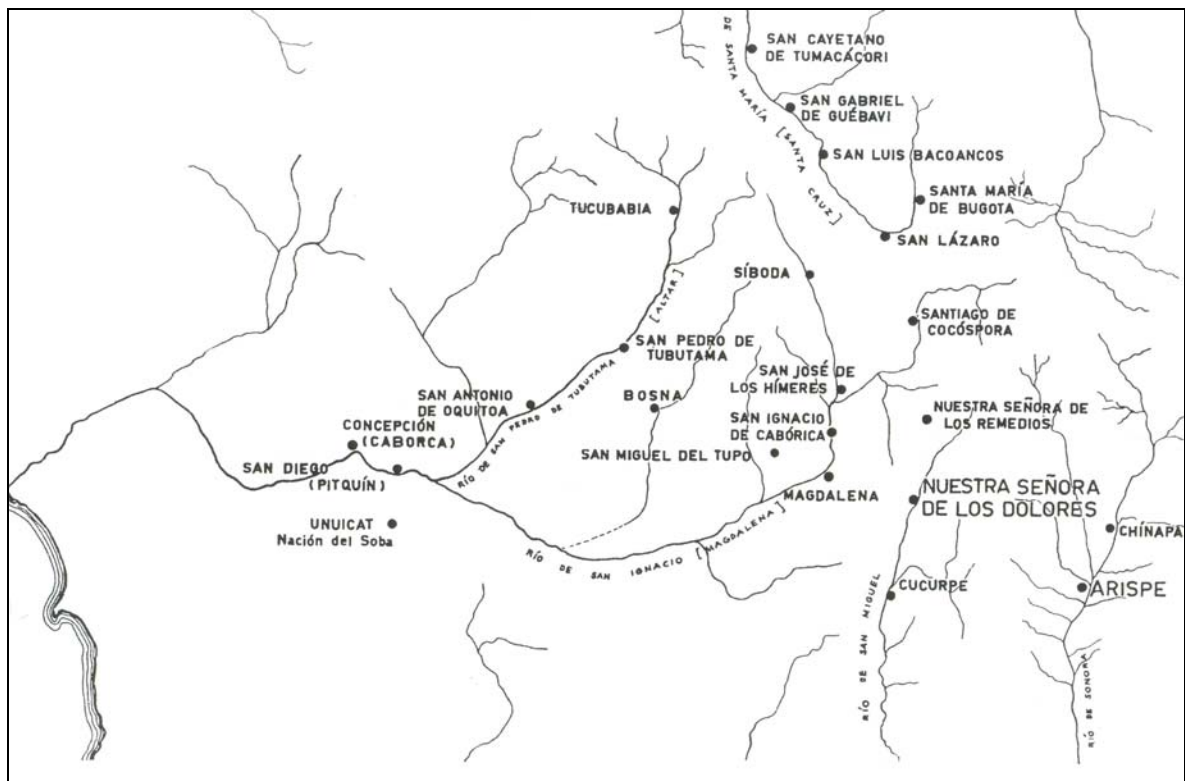


Figura 10.- Las misiones de Kino en la Pimería en 1695 (Kino 1961).

Muchas de estas misiones estaban vacantes y, por tanto, todavía se necesitaban más padres en la Pimería y si no llegaban a través de las peticiones por carta, Kino, que era un hombre de acción, no dudaría en recorrer las leguas que fueran necesarias. El 8 de enero de 1696 llegó hasta México con el propósito de pedir más misioneros y solicitar permiso para comenzar la evangelización de California, además de hacer frente a un informe que el capitán Solís había redactado contra los pimas (Bolton 1984: 329-331). Fue recibido por el nuevo provincial, Juan de Palacios, quien al final del encuentro le prometió cinco nuevos padres, «*aunque después los siniestros o no informes y contrarios pareceres de los menos afectos lo atrasaron todo como siempre*» (Kino 1958: 116). Aunque se enviaba a visitadores a verificar las acusaciones, cuando se demostraba su falsedad, los misioneros que habían sido designados a la Pimería ya habían sido trasladados a un nuevo destino, por lo que había que esperar una nueva designación. Tras el viaje a México, Kino no regresó a Dolores hasta mayo. Durante sus meses de ausencia el P. Campos se había hecho cargo de su misión. Al mismo tiempo había levantado San Ignacio, después de que fuera destruida por el fuego durante la rebelión, y siempre que podía visitaba Tubutama que había quedado vacante tras la partida de Januske.

Las contradicciones que Kino tuvo que sufrir a lo largo de los años en la Pimería no respondieron, en general, a ataques personales, sino a intereses económicos que se extenderían a lo largo del tiempo y que le tocaría soportar a él y a otros muchos misioneros. Aunque sin proponérselo, Kino se hizo un enemigo dentro de la Compañía. El padre Francisco Javier Mora<sup>68</sup>, de origen mexicano, llegó a Arizpe en 1694 y durante un trienio se convertiría en su superior. Desde el primer momento le manifestó antipatía, probablemente por algo muy simple como señala Bolton (1984), que ha estudiado a fondo la relación entre ambos: la envidia originada por todos los logros del de Segno que empezaban a ser

---

<sup>68</sup> Francisco Javier Mora nació en Puebla (México) en 1662. Ingresó en la Compañía a los 15 años y profesó el 2 de febrero de 1696. Llegó a Sonora en 1690, fue rector de Arizpe de 1692 a 1696 y superior de esta misión desde 1708 hasta su muerte el 7 de enero de 1720. Fue superior de Kino, con quien no mantenía buenas relaciones por sus diferencias en cuanto a la metodología de evangelización (Kino 1961: 67; Burrus y Zubillaga 1982: 119).



conocidos y alabados tanto por la Compañía como fuera de ella. Muchos bautizos, buenas relaciones con los pimas y con los jefes pimas, un gran número de misiones fundadas... Parece ser que, además, parte del problema derivaría de las hostilidades de los jesuitas españoles y mexicanos hacia los jesuitas europeos del norte. No olvidemos que, aunque italiano, Kino se había formado en la provincia alemana y que él mismo no sabía si considerarse más alemán que italiano (Alegre 1960: 158; Bolton 1984: 334). Pero hubo un tema concreto que enfrentó muy especialmente a ambos jesuitas: Kino había hecho prisioneros a dos de los pimas que habían dado muerte al padre Saeta y decidió entregarlos a los soldados. Al enterarse, Mora le ordenó liberarlos arguyendo que los misioneros no debían actuar como alguaciles. Pero Kino le desobedeció y entregó a los indios, por lo que fue acusado por el rector ante el visitador Polici y en esta ocasión, incluso el General González, que siempre había estado a su lado, dio su apoyo a Mora, quien finalmente conseguiría la liberación de los indios. A pesar de todo, Kino salió completamente impune de este episodio, es más, Polici le encargó la fundación de nuevas misiones entre los sobaipuris, lo que molestó profundamente a Mora porque este hecho lograría que Kino cobrara más fama (Bolton 1984: 336-342).

Otra de las acusaciones del padre Mora era que Kino daba poca instrucción a los indios de Dolores a causa de sus continuas expediciones. Y así escribió al provincial Palacios con esta queja. Apoyando esta acusación existía el testimonio del padre Campos, que había atendido la misión durante los seis meses que Kino había estado en México, quejándose del comportamiento y del caso omiso que le habían hecho los indios de Dolores. Bolton opina que esta situación podría deberse a la juventud de Campos y al hecho de que al tratarse de un sustituto, los indios no le prestaran mucha atención. Por otra parte, Campos deseaba regresar a su misión de San Ignacio, por lo que es posible que exagerara los hechos para acelerar su vuelta. Hay que tener en cuenta que la misión de Campos había quedado destruida durante la revuelta de 1695, por lo que en cualquier caso tampoco le habría sido posible vivir en ella hasta que hubiera sido reparada su casa, motivo por el que Kino le había solicitado que quedara al cuidado de Dolores durante esos meses de ausencia (Mange 1926: 244; Bolton 1984: 384-390). Respecto a la acusación de que Kino bautizaba sin instruir, basta leer el diario de Mange para comprobar la falsedad de este ataque, ya que

da una serie de datos al final de cada capítulo en los que incluye el número de bautizados, siempre niños, exceptuando algún adulto, o bien en peligro de muerte, o bien que había sido convenientemente catequizado.

El General Tirso González volvió a salir en su defensa:

*«Dos son las principales y aun únicas causas que hallo contra el Padre Kino. La primera que llevado de su demasiado fervor y celo, pasa muy de corrida (...). La segunda nace del mismo principio, que por su mucho fervor se hace muy pesado a los compañeros. Si hemos de discurrir de los principios que aquí tenemos, no podemos asentir a la justificación de esta queja»* (González 1961a: 46).

Existe documentación que prueba que el jesuita procuraba realizar instrucción antes de bautizar y no bautizaba a todo el que lo pedía. El visitador Horacio Polici dio fe en 1697 de la instrucción que realizaba Kino antes del bautismo:

*«Muchos de los adultos se hubieran bautizado, si el Padre Francisco Quino no les hubiera dicho, que era necesario primero la instrucción»* (Polici 1792: 293r).

Fray Manuel de la Oyuela, que en 1706 acompañó a Kino y Mange en una de las entradas al paso por tierra, se refirió precisamente a esta cuestión:

*«Aquí, como en las demás partes, les hizo el dicho padre Eusebio Francisco Kino una fervorosa plática; tan eficaz fué que dos de los capitanes le dijeron que por qué los privaba de tanto bien, que los bautizase, y el padre les dijo que era necesario primero instruirlos, y algunos pasaron hasta Nuestra Señora de los Dolores a catequizarse e instruirse»* (Kino 1958: 237).

Son varias, por tanto, las acusaciones que se imputaban a Kino, tanto por Mora como por otros desconocidos: que no dominaba la lengua pima, que en la Pimería no había tanta población que justificara la llegada de nuevos padres, que los pimas eran agresivos,

que permanecía muy poco tiempo en cada lugar o que bautizaba sin instrucción previa. En cualquier caso, Kino fue consciente desde el primer momento de las acusaciones de que era objeto y él mismo las resumió y argumentó en su biografía de Saeta (Kino 1961: 144-147):

- Poca población en la Pimería: Kino dice que había más de 10.000 almas, algo que se podía comprobar preguntando a otros que como él hubieran hecho entradas por la región. Ofrece datos concretos: cuando Salvatierra visitó San Ambrosio del Tucubabia contó 500 habitantes y Kino en 1694 había contado 553 indios en el Bac. Unos años más tarde, habiendo recorrido ya más territorio, hablará de una población total de 17.000 y Bolton habla de 30.000 habitantes (Bolton 1984: 255).
- Falta de tierras fértiles: Kino argumenta que cuatro años antes, el alcalde mayor de San Juan, Blas del Castillo, había dicho que si no hubiera sido por las cosechas de maíz de la Pimería, se habría despoblado Sonora por el hambre. El jesuita añade que en 1695 se habían recogido 900 fanegas de trigo, especificando que no había sido el año más productivo, a pesar de la cantidad.
- Los pimas son perezosos: existían informes hechos por otros que demostraban lo contrario y que los pimas eran tan trabajadores como los indios de cualquier otra nación de Nueva España y que las obras, construcciones y cosechas de Dolores constituían una clara muestra.
- Los pimas roban ganado y son aliados de los enemigos: en diferentes entradas que habían realizado los soldados en la Pimería para buscar caballos robados nunca los habían encontrado. Por el contrario, finalmente los encontraban en manos de janos y jocomes junto con arcabuces, espadas, machetes y sillas de los caballos que habían sustraído a los cerca de veinte soldados a los que habían dado muerte en los últimos años. En junio de 1695 los generales Juan Fernández de la Fuente y Domingo Terán de los Ríos descubrieron a los verdaderos culpables y, de hecho, fueron los propios jocomes quienes declararon a Fernández de la Fuente que eran enemigos de los pimas. Además, los pimas vivían de la agricultura y de su trabajo, mientras que los janos, jocomes y sumas no trabajaban y por eso se dedicaban a robar.
- Los muchos gastos que causan las nuevas conversiones: este ataque era común a todas las regiones con misiones. El propio rey, en una cédula que Kino tenía intención de

reproducir en el libro VII que al final quedó en blanco en el original conservado, era quien ordenaba a sus ministros que dirigieran sus esfuerzos a las nuevas conversiones a pesar de los gastos, pues podrían obtenerse beneficios, no sólo espirituales, sino también materiales.

Las contradicciones no atacaban sólo a Kino o a otros miembros de la Compañía de Jesús. Fueron también numerosas las falsas acusaciones que señalaron a los pimas como autores de muertes, robos y alzamientos, que respondían al problema de intereses entre la Compañía y algunos españoles. El jesuita no se quedaría parado ante estas situaciones y así no había dudado en acudir hasta México para demostrar la inocencia de los pimas. Pero Kino no estaba solo frente a los ataques. En estos años los testimonios de militares y otros jesuitas le apoyan en su defensa de los pimas y son prueba de la veracidad de los datos que aporta Kino en sus escritos. Los datos proporcionados por el pionero son objetivos y reales, contrastables con los textos de Mange, Jironza, Martín Bernal, Carrasco y otros militares.

Kino nunca ocultó la situación de inseguridad que se vivía en la Pimería pero deseaba dejar claro que los enemigos eran los apaches, janos y jocomes, y no los pimas contra los que circulaban falsos rumores e informes que les acusaban de robar y matar. Estas falsas acusaciones eran la causa de que en ocasiones no llegaran las limosnas prometidas por el rey, lo que podía poner en peligro el sostenimiento de las misiones pímicas. En cierta ocasión en que los indios sobaipuris fueron acusados de robar caballos, Kino contó con la ayuda del capitán Ramírez para demostrar que no habían sido éstos que, por el contrario, estaban solicitando la llegada de padres. Los testimonios del capitán Mange, compañero de Kino en tantas entradas, ayudan a clarificar la situación y demostrar la falsedad de las acusaciones de robo. En su primer viaje con Kino por la Pimería, en 1693, no había encontrado caballos robados y calificó a los pimas como una nación pacífica y amistosa que acataba la evangelización, lo que quedaba demostrado por el buen recibimiento de que eran objeto en todas las rancherías que visitaron en este y en posteriores viajes (Mange 1926: 222). El 6 de abril de 1694 la Compañía Volante, con Mange al frente, salió en busca de los apaches para poner freno a sus ataques y robos de

caballos. El capitán confirmaría nuevamente que los enemigos eran los apaches, jocomes y janos, no los pimas.

No era Mange el único militar que apoyaba a Kino. El capitán don Antonio de Estrada y Bocanegra, quien en 1696 acompañó a Kino desde México en su regreso a la Pimería, fue testigo del buen recibimiento y de que incluso indios de rancherías lejanas a Dolores acudían a recibir al misionero pidiéndole bautismo y padres para sus pueblos (Kino 1958: 117).

Otro capítulo que demuestra la inocencia de los pimas respecto al robo de caballos tuvo lugar en febrero de 1697, cuando los apaches, janos y jocomes atacaron Cocóspera, que fue defendida por el P. Pedro Ruiz de Contreras y los pimas de la misión. Éstos y los soldados salieron tras los enemigos y, gracias a los «*fidelísimos pimas*» (Mange 1926: 258), consiguieron recuperar los caballos robados. A lo largo de su diario, el capitán insiste en varias ocasiones en la falsedad de las acusaciones contra Kino y los pimas y hace lo posible por demostrarlo. Pero los rumores eran persistentes y volvían a surgir. Ese mismo año, en 1697, decidió emprender un viaje por la Pimería con el objetivo de acabar de una vez por todas con las falsas acusaciones de robo de caballos que continuaban retrasando la llegada de misioneros. Solicitó a su tío el general Jironza la autorización para realizar una entrada en la que participaran, junto a él y Kino, veintidós soldados de modo que éstos pudieran ser testigos de la situación real en la Pimería (Mange 1926: 246-247). Esta entrada produjo cuatro relatos: uno de Mange (Mange 1926: 246-259), otro de Kino (Kino 1792a: 302v; 1958: 118-120), otro del teniente Martín Bernal que formaba parte de la expedición (Martín Bernal 1792: 294r-302v; Kessell, Smith y Fox 1966: 35-47) y un último del padre visitador Polici (Polici 1792: 292r-307r). Éste redactó un informe desde Dolores sobre el estado de la Pimería al regresar la expedición. Lo interesante es la comparación de los cuatro textos, que son prueba de la veracidad de Kino. Todos ellos aportan datos similares, unos complementan a otros, pero en ningún caso hay datos contradictorios ni versiones contrarias. Y así el 2 de noviembre de 1697 parte del grupo salió de Dolores y se dirigió hacia el norte, a la misión de Quiburi donde debían encontrarse con Martín Bernal que llegaba desde Terrenate. El teniente pasó por el pueblo de Santa María, donde se hallaba el

P. Pedro Ruiz Contreras, y llegó a Quiburi, donde vivían los indios del capitán Coro, a los que encontró realizando una danza con cabelleras de trece enemigos jocomes y yumas. Coro se ofreció al teniente como aliado. Es decir, la situación en ese momento era de paz entre pimas y españoles, pero de guerras internas entre los diferentes grupos de la Pimería. El teniente realizó un censo de Quiburi contabilizando 97 casas y 486 almas. Desde allí todo el grupo prosiguió hasta Tuapi, una ranhería con 23 casas y 410 almas, donde fueron bien recibidos. La forma de recepción era la habitual: a la entrada del pueblo, distribuidos en dos filas, con arcos y cruces. De allí continuaron el camino hasta Aribabia, a la que llamaron San Pantaleón, con 75 casas y 339 almas. En esta ranhería, Martín Bernal procedió al nombramiento de justicias y Kino de fiscales. Los soldados también actuaban siguiendo el mismo procedimiento en todas las ranherías: dirigían a sus habitantes unas pláticas anunciando que llegaban en son de paz y como amigos. En estas charlas intervenían asimismo los gobernadores indios de otros pueblos que les acompañaban. La expedición continuaba su marcha hacia el río Gila, visitando las ranherías que encontraba a su paso, en las que siempre eran bien recibidos y siguiendo las mismas pautas.

Está claro que la situación en la Pimería en 1697 difiere mucho de la que los jesuitas encontrarán en 1730. Todas estas ranherías, que Kino visitaba personalmente por vez primera, ya habían tenido contactos previos a través de correos e intercambios de regalos. Kino realizó varios bautismos a párvulos. La expedición llegó hasta el río Gila y Casa Grande y los relatos completan los datos de la primera visita a las ruinas en 1694. Los muros de las construcciones se mantenían en pie, eran altos, de barro, blancos. En ellas debió de vivir una población numerosa que debía de tener una organización más desarrollada que la de los pimas. El edificio principal recordaba a un castillo, ya en ruinas, y se percibía que había sido construido hacía tiempo. La edificación más grande tenía cuatro alturas, todos los edificios eran de muros gruesos y paredes alisadas, ventanas cuadradas sin vigas de madera y puertas pequeñas, como las de todas las casas de los indios. Existían al menos otras doce construcciones en las proximidades y llamaba la atención la cantidad de restos de cerámica policromada esparcidos por el suelo. Llegaron a la deducción de que la población debía de ser numerosa y «*ciudad de gente política y de gobierno*» (Mange 1926: 252-253; Kino 1958: 119; Kessell, Smith y Fox 1966: 40-41).

Esta entrada duró un mes y recorrieron un total de 260 leguas de ida y vuelta, en la que contabilizaron 920 casas, 4.700 habitantes, fueron bautizados 80 niños, más nueve adultos tras ser convenientemente catequizados (Mange 1926: 258).

El capitán valoró el resultado de esta expedición como un éxito para la evangelización y para la Corona por diversos motivos: tuvieron noticia de la existencia de minas de mercurio, probablemente también de plata, fueron testigos de las enormes extensiones de tierras fértiles y de pastos, fueron recibidos amistosamente por los indios y no hallaron rastro alguno de caballos robados (Mange 1926: 258). Tras un mes de recorrido, también Martín Bernal concluía que las acusaciones eran falsas, los indios se mostraban pacíficos y amistosos y existían minas de mercurio (Martín Bernal 1792: 294r-302v; Kessell, Smith y Fox 1966: 42). El visitador Horacio Polici señalaba a los verdaderos enemigos y destacaba el estado pacífico en que había hallado la Pimería, y tal era su percepción positiva que terminaba solicitando diez o doce padres. En ningún punto de este largo recorrido habían hallado las caballadas *«que algunos (pero sin fundamento) han sospechado, y aun siniestramente informado que hallá (sic) dentro retiraban los enemigos Jocomes y Janos»*<sup>69</sup> (Polici 1792: 292v). Por el contrario, los sobaipuris, al mando del capitán Coro de Quiburi, habían luchado y vencido a janos y jocomes. Es también importante que el objetivo de esta entrada era muy claro para todos sus participantes: demostrar la falsedad de la acusación del robo de caballos, motivo por el que las diferentes relaciones aparecen firmadas y certificadas no sólo por su autor, sino por diferentes miembros de la expedición. El informe del visitador está firmado conjuntamente por Polici, Kino y los oficiales de la escolta que les acompañaron en esta entrada<sup>70</sup>. No es Kino el único interesado en demostrar la verdad de su palabras, también Martín Bernal desea que quede clara su propia veracidad: *«(...) y para que conste por diligencia de que doy fe, y lo firmé con los testigos»* (Polici 1792: 302v). Los testigos que dejaron constancia con su firma fueron el propio Kino, el alférez Francisco de Acuña y tres soldados.

---

<sup>69</sup> Como es habitual, no se habla con más claridad de los autores de los rumores.

<sup>70</sup> Polici firma su informe el 3 de diciembre de 1697. En el manuscrito de la Real Academia de la Historia se reproduce a continuación la relación de Martín Bernal, que iba en la misma expedición, con fecha 5 de

En 1698 el capitán Diego Carrasco, teniente de la Pimería, escribió una relación de una entrada de más de 300 leguas de ida y vuelta al mar de California y desembocadura del río Gila, atravesando territorio pápago desconocido, en la que entraron en contacto con los indios opas y cocomaricopas, emparentados con los pimas aunque de diferente lengua y vestuario. Se trataba de una expedición de veintiocho días que se organizó por orden de Jironza. Cuando al finalizar el recorrido Kino regresó a Dolores, le esperaba una desagradable sorpresa: habían circulado rumores de que él y el capitán habían sido asesinados por los indios, así que los esfuerzos del jesuita se hubieron de concentrar en demostrar que habían recorrido una tierra pacífica donde habían sido muy bien recibidos y donde había podido llevar a cabo varios bautizos. Carrasco redactó una relación apoyando a Kino, quien a su vez escribió al padre visitador Polici para darle noticias de esta expedición, donde, una vez más, se veía obligado a defender a los pimas y sobaipuris (Kino 1792b: 315r-318r; 1958: 122-123).

En octubre de 1699 Mange organizó una expedición a la nación pima del noroeste, es decir, a los pápagos, que él llamaba «papabotas», con el objeto, una vez más, de demostrar que todos los ataques que se vertían contra la Pimería y los pimas eran falsos. Su intención era demostrar que la tierra no era improductiva ni los pimas violentos, para evitar el retraso en la llegada de más padres a la Pimería, apoyando así la petición continuada de Kino. En esta ocasión fue acompañado por Kino, su compañero habitual, el visitador Antonio Leal, el P. Francisco Gonzalvo, que llegó desde la Pimería Baja, y los soldados D. Antonio Ortiz y D. Diego Rodríguez. Tras recorrer 270 leguas de ida y vuelta, y llegar hasta el Bac, demostraron una vez más la falsedad de las acusaciones (Mange 1926: 273-281; Kino 1958: 126-129).

Kino, por tanto, continuó su labor en la frontera norte, sin desfallecer, a pesar de las dificultades ocasionadas por las contradicciones que retrasaban la llegada de más brazos, situación que se repetiría a lo largo de la vida del jesuita. Sin embargo, nunca acusó directamente a nadie ni explicó claramente los motivos de estas oposiciones. Por otra parte,

---

noviembre de 1697, la fecha del inicio de su recorrido. En este mismo informe figura la fecha 4 de diciembre al final junto a las firmas, día en que el teniente finaliza su diario, tras regresar a Dolores el 2 de diciembre.



los padres visitadores siempre constataron que las contradicciones eran falsas. Tal es el caso del P. Salvatierra en 1690, el P. Polici en 1697 o el padre Antonio Leal que en mayo de 1699 visitó la Pimería, con el deseo de verificar unos informes desfavorables acerca de la seguridad, lo que una vez más retrasaría la llegada de nuevos padres. Tras su visita, el P. Leal emitió informes favorables sobre la situación en las misiones pímicas (Kino 1958: 125- 126).

A pesar de que Kino estaba totalmente entregado a la causa pima, no había podido olvidar California. Su participación en la expedición Atondo durante tres años dejó marcado al jesuita y, siempre que tuvo la ocasión, expresó a sus superiores su deseo de regresar. Hasta que llegara ese momento, su plan de unir misiones pímicas y californianas a través del paso por tierra que debía descubrir, además del sistema de abastecimiento de sus misiones, marcaron toda su actuación. También Salvatierra, desde su encuentro en 1690, solicitaba reiteradamente a Roma la autorización del traslado de ambos a California. Y el ansiado permiso llegaría finalmente en 1697, tras conseguir reunir el dinero suficiente para la empresa por medio de limosnas con la ayuda del virrey don José Sarmiento de Valladares. Pero Kino no conseguiría nunca cumplir su sueño y una vez más tuvo que aceptar un cambio de planes: cuando estaba a punto de trasladarse, llegó la contraorden del gobernador y alcalde mayor de la provincia de Sonora, don Domingo Jironza Petriz de Cruzat, por miedo a posibles rebeliones pimas tras la muerte del P. Saeta, al considerar a Kino como la única persona capaz de mantener la paz entre los indios (Bannon 1964: 198). A pesar de que la Pimería parecía haber recuperado la paz, finalmente será el padre Piccolo quien con Salvatierra emprenda la conquista espiritual de las Californias, pero siempre en comunicación constante con el principal impulsor y padre de la empresa. Peticiones y autorizaciones posteriores nunca llegaron a cumplirse por la falta de un sustituto de la talla de Kino. A pesar de la decepción, su plan de actuación en la Pimería siguió girando en torno a la península: dejaba ganado y trigo en todos los pueblos que visitaba en su búsqueda del paso por tierra, con la idea de establecer un rosario de misiones autosuficientes y comunicadas entre sí para facilitar el recorrido, de modo que fueran descendiendo hacia el sur para conectar con las misiones de la Baja California.

A pesar del contratiempo, el padre Juan María Salvatierra decidió seguir con el plan previsto y zarpó en octubre de 1697 desde la costa de Sonora sin esperar al sustituto de Kino, temiendo que también pudiera haber una contraorden que le afectara a él. Pero la evangelización de California no sería suspendida y un mes después llegaba el padre Piccolo con algunos soldados. La primera misión que fundaron fue Loreto Concho a la que seguirían San Francisco Javier (1699) y San Juan Bautista (1705), al sur de Loreto, y San José de Comundu (1708) y Santa Rosalía Mulegé (1705) al norte. La ausencia de población española permitió a los jesuitas actuar con total libertad. La fuente principal para el sostenimiento de las misiones era la agricultura, que en algunos grupos ya se practicaba de modo incipiente antes de la llegada de los misioneros. Se introdujeron mejoras, como el arado, y nuevos cultivos, como el trigo (Borges 1992: 185-187). Aparte del apoyo económico de la Corona, las misiones se mantenían gracias al Fondo Piadoso, que se había creado precisamente con el objetivo de sostener las misiones de California con limosnas particulares, y al abastecimiento procedente de las misiones de Kino.

Kino introdujo en la Pimería no sólo el ganado, sino también el trigo y algunos frutales. La sociedad pima era agricultora y aceptó de buena gana un complemento a su dieta. Muchos de estos pueblos creaban excedentes que Kino enviaba a las misiones de California, único modo de lograr la fundación y supervivencia de éstas. Su idea era la de ir fundando un rosario de misiones que pudieran autoabastecerse con la ganadería y agricultura, siempre avanzando hacia el norte y el noroeste en busca del paso por tierra a California, de modo que misiones pímicas y californianas terminaran por unirse. Desde el primer momento fue su deseo buscar este paso por tierra. Aunque al llegar a México había dudado sobre la peninsularidad de California, después de la expedición Atondo se había vuelto a convencer, basándose en sus conocimientos y estudios, de que se trataba de una península, como logró demostrar en las expediciones de 1698 y 1699, a 32° junto a la desembocadura del río Colorado. Una de las pistas que llevó a Kino al convencimiento de la existencia del paso por tierra fue cuando en una entrada hacia el río Colorado que realizó con el capitán Mange y con el padre Adam Gilg, que misionaba en Sonora, unos indios le regalaron unas conchas azules<sup>71</sup>. Estas peculiares conchas sólo existían en California y

---

<sup>71</sup> Abalones.

Kino había tenido la oportunidad de conocer su existencia durante su previa estancia en aquellas tierras, lo que le hizo pensar ya en la organización de una nueva entrada a esta zona intentando llegar un poco más al norte. El P. Gilg aprovechó esta expedición para elaborar el primer diccionario cocomaricopa (Kino 1958: 134-135).

#### **4.5.2.- 1699-1702: el paso por tierra a California, metodología, llegada de más misioneros y visión de futuro de Kino**

Una de las constantes que se repite en Kino es California, marcado por su participación en la expedición Atondo, en una doble vertiente: tanto su deseo en ser allí destinado como su empeño en demostrar su peninsularidad. Y demostrar la peninsularidad era fundamental para que las misiones pímicas y californianas terminaran uniéndose por el paso por tierra y así poder extender la palabra de Dios por más territorio incógnito. La península se convirtió en el eje de las actuaciones de Kino a lo largo de su vida y si las misiones de California lograron fundarse y sobrevivir fue gracias a su esfuerzo y a su gestión. Sin su planificación y su ayuda económica las misiones de la Baja California habrían sido abandonadas, como ya habían sido abandonadas previamente en varias ocasiones por expediciones militares. No fue Kino el primero ni el único atraído por California. Desde su descubrimiento en 1533 habían sido varias las expediciones que habían logrado alcanzar la península, aunque una tras otra habían terminado fracasando. A pesar de tener que renunciar a su traslado a California, a causa del alzamiento pima, nunca abandonaría su idea: desde la Pimería pondría en marcha la red de misiones y rancherías que unirían misiones pímicas y californianas, de modo que las primeras abastecieran a las segundas, situadas en una tierra estéril con un clima muy extremo. Pero antes era necesario encontrar ese enlace por tierra.

¿Por qué este interés, que podría parecer casi obsesivo, en encontrar un paso por tierra cuando las costas californianas eran accesibles tras un trayecto por mar relativamente breve? Es necesario tener en cuenta que nos encontramos en una época en la que era creencia generalizada que California era isla y eran muchos los mapas en que así aparecía. Kino dibujó en sus mapas una California peninsular, pero no consiguió convencer a todo el

mundo de su descubrimiento. Sin embargo, hay que señalar que aunque él había llegado a América con la idea de que California era una península, la creencia tan arraigada de que se trataba de una isla le llevó a él mismo a caer en ese error, como así aparece en sus primeros mapas y escritos. Al llegar a México cambió de opinión y en carta a la duquesa de Aveiro dice que California «*según mi parecer, es la mayor isla que tiene el orbe*» (Kino 1964: 178). En su biografía del padre Saeta, en 1695, Kino no había descubierto todavía el paso por tierra y escribió que la misión de Caborca quedaba cerca de la isla de las Californias (Kino 1961: 63).

*«En esta creencia que la California era península y no isla, vine a estas Indias Occidentales (...). Me incliné a que la California era isla, y por tal la dibujé en algunos de mis mapas. Pero ahora (...) he descubierto con toda individualidad, certidumbre y evidencia con la aguja de marear y el astrolabio en la mano, que la California no es isla, sino península o istmo, y que a 32 grados de altura hay paso por tierra a dicha California»* (Kino 1958: 164-165).

De hecho, son muchos los mapas de la época, e incluso muy posteriores, en que aparece como isla. Kino culpaba del error al famoso corsario Drake:

*«Desde que el pirata y piloto Francisco Drake navegó por estos mares y en su bahía de San Bernabé, cerca del cabo de San Lucas, de la California, robó el navío de China o galeón de Filipinas llamado Santa Ana, (...), discurrió y divulgó por cosa cierta que este seno y mar califórnico tenía comunicación con el mar del Norte, (...), y la pintó cercada de mares e isla. (...). Drake (...) engañó a toda la Europa, y casi todos los cosmógrafos y geógrafos de Italia, Alemania y Francia pintaron la California isla»* (Kino 1958: 164).

En septiembre de 1700 Kino se dirigió hacia el oeste buscando el paso por tierra, recorriendo 170 leguas y llegó a rancherías cocomaricopas donde nadie había estado antes. Fue bien recibido y predicaba en lengua pima, ayudado por intérpretes pimas que hablaban la lengua de los cocomaricopas. Llegó hasta territorio yuma, por lo que los pimas que le

acompañaban tuvieron que separarse porque ambos pueblos eran enemigos. Kino mediará para establecer la paz. Una de la razones de su éxito entre la población de la Pimería fue que no interfirió excesivamente en la vida cotidiana de los indios y cuando intervenía, lo hacía de buena fe, buscando el bienestar.

*«En San Matías nos recibieron con todo amor, dimos unas dádivas a los guías e intérpretes, que ya no pasaban más con nosotros más adelante, porque después ya íbamos entrando a la nación yuma, con la cual estaban encontrados por unas muertes (...) y nos pidieron que también entre los yumas fuéramos buenos medianeros de unas muy constantes paces, como lo fuimos»* (Kino 1958: 140).

Igualmente, medió entre pimas y quiquimas: *«Dejé muy entabladas y establecidas las paces entre estos pimas y entre dichos quiquimas»* (Kino 1958: 152).

En febrero de 1701 se organizó una nueva expedición con el propósito de encontrar definitivamente el paso por tierra. Kino ya lo había podido divisar en varias ocasiones desde lo alto de cerros pero todavía no había conseguido atravesarlo. En esta entrada participaba el P. Salvatierra, llegado desde California con diez soldados, con la idea de regresar a su misión de Loreto Concho por el paso por tierra. El lugar de encuentro de ambos jesuitas fue Caborca y de allí partieron llevando gran cantidad de ganado y alimentos para California. También Mange participaba en esta entrada, además de varios indios y doce soldados más, los únicos que había conseguido enviar el general Jironza, de los cuales sólo cuatro eran realmente soldados, y los otros ocho eran vecinos del Real de San Juan Bautista, que recibían 12 reales diarios a cambio de sus servicios, ya que el general no podía desprenderse de más hombres a causa de los continuados ataques apaches (Mange 1926: 282). Una vez que alcanzaron el mar de California, lo fueron bordeando hacia el norte hasta llegar a una zona desértica de arenales. Al llegar aquí, la expedición se detuvo dudando si continuar adelante o no. Fueron a su encuentro indios pimas, yumas y cocomaricopas para advertirles que por esa ruta tenían 30 leguas de camino, lo que equivaldría aproximadamente a tres días, sin posibilidad de encontrar ni agua ni pastos, por lo que no tuvieron más remedio que retroceder. Pero antes de regresar todos tuvieron la

oportunidad de divisar el paso por tierra desde un cerro. Kino, Mange y Salvatierra suben juntos y «*divisamos patentemente la California, y la sierra grande que llaman del Mezcal, y la otra que llaman sierra Azul, y el encerramiento de ambas tierras desta de la Nueva España y de la California*» (Kino 1958: 151). Kino, convencido y sin desanimarse, lo volvería a intentar más adelante. Sin embargo, Mange no lo vio tan claro y protagonizó una amigable disputa con los dos jesuitas que sí habían quedado plenamente convencidos de la peninsularidad de California, mientras que él albergaba dudas y consideraba que los indicios, como la cercanía de la otra orilla, las conchas azules o lo que se divisaba desde lo alto de un cerro, no debían ser tomados como certezas (Mange 1926: 288). Para agotar todas las posibilidades, Salvatierra entregó una carta a un indio yuma con la intención de que fuera pasando de ranchería en ranchería hasta llegar a la misión del P. Piccolo, pero la carta nunca llegaría a su destinatario (Mange 1926: 290). Finalmente, tras llegar a Caborca, había llegado el momento de la despedida de los dos jesuitas, de modo que Salvatierra regresaría a California por el camino habitual y no por el que había previsto al iniciar la expedición. Kino y Mange regresaban a Dolores dando un rodeo por el norte para poder visitar algunas poblaciones. Durante su recorrido, el jesuita fue muy bien recibido en todas las rancherías que encontraba a su paso. Aprovechó para detenerse en muchos pueblos que hasta ese momento no había tenido ocasión de visitar y que, sin embargo, ya contaban con ganado, que había sido enviado por él el año anterior. Kino se preocupaba del bienestar también de aquellos que no conocía. De allí regresaría a Dolores, 60 leguas al sur, donde le esperaban muchas cartas felicitándole por su labor con los pimas y por el descubrimiento del paso por tierra: cartas del P. Leal, del P. Polici, del P. Salvatierra, de otros jesuitas, del gobernador de Nuevo México y de varios militares (Kino 1958: 148-154). Esta entrada fue recogida por Mange y Kino y sus datos coinciden y se complementan, verificando así cada uno el relato del otro.

Unos meses después, en noviembre de 1701, Kino volvería a dirigirse hacia el paso por tierra. Realizó una entrada de 200 leguas a la nación quiquima al norte de California, acompañado por quinientos pimas y yumas que se habían ido uniendo por el camino, con el propósito de comprar víveres a los quiquimas, ya que ese año había sido de malas cosechas:

*«Les dije que yo entre los quiquimas les rescataría y compraría y daría bastimento, frijol, maíz, como lo hice, y todos volvieron bien cargados de todo género de bastimento» (Kino 1958: 160).*

Alcanzó el río Colorado, que describe como una zona muy fértil y muy poblada, y lo atravesó en una balsa junto con el gobernador de Dolores que le acompañaba en esta entrada. Al otro lado le recibieron con bailes y fiestas y aprovechó para informarse del camino hacia la misión californiana de Loreto Concho, que según sus cálculos quedaría a 125 leguas al sur. El contacto con estos indios le sirvió para corroborar su convencimiento de que California era península, ya que descubrió coincidencias entre los quiquimas y los indios de California, a los que había conocido bien quince años antes: el vestuario, los peinados y los árboles eran los mismos. Y además le habían vuelto a regalar conchas azules. Desde lo alto de un cerro consiguió divisar una vez más la unión por tierra pero decidió regresar a Dolores y continuar con la búsqueda en una entrada sucesiva. Durante su estancia al otro lado del Colorado los indios celebraron bailes y llegaron mensajeros de otras naciones con invitaciones para visitar sus pueblos. En esta entrada, para la que empleó un mes y cinco días y recorrió 400 leguas de ida y vuelta, relató minuciosamente su metodología. Iban recorriendo misiones, rancherías y aguajes y durante el viaje mataban algunas reses para alimentarse. El día anterior solía enviar una avanzadilla de indios para avisar de su llegada. Llevaba en la expedición animales, de manera que al llegar a una ranchería, San Marcelo en este caso, los dejaba allí, construía un corral y mandaba abrir una acequia y plantar trigo. Es decir, se trataba de una perfecta combinación de la misión espiritual y material. Al llegar a la primera ranchería quiquima, que bautizó con el nombre de San Félix de Valois, fue muy bien recibido. Kino, ya unos meses antes, había iniciado los contactos con ellos a través de mensajeros e intercambiando regalos. En las entradas, repartía entre los principales las varas de justicia y al más principal la vara de capitán (Kino 1958: 158-162). También Mange describió estas mismas pautas en su diario que se repite en los siete viajes que relata: tanto Mange como Kino predicaban e instruían en la fe, Kino directamente en lengua pima, y el capitán a través de intérpretes, de modo que asumía también la tarea evangelizadora que combinaba con charlas en las que explicaba a los indios que eran súbditos de la Corona. Kino realizaba bautismos, pero únicamente a niños.

Los adultos eran bautizados tan sólo en caso de emergencia, pues en los demás casos era necesaria una instrucción previa. Se entregaban varas de justicia y algunos regalos, mientras que los indios les abastecían de comida. Además, en algunas expediciones dejaban ganado y caballos (Mange 1926: 211-222).

Kino no se rendía y continuaba infatigable en su búsqueda definitiva del paso de tierra. Ya lo había divisado, ya tenía las pruebas, ya estaba convencido, y así lo estaba dibujando en sus nuevos mapas, pero ahora sólo le faltaba atravesar con sus propios pies el tramo que unía la Pimería con California. En 1702 llevó a cabo otra entrada de 225 leguas con la intención de convencer a los escépticos de que California era península y no isla. En esta ocasión le acompañaba el P. Manuel González, rector de Oposura, que ya hacía tiempo que deseaba unirse a sus expediciones pero motivos de salud lo habían impedido. De hecho, al finalizar esta entrada su estado empeoró y murió. Él es otro claro ejemplo del empuje de los jesuitas. En esta ocasión lograron adelantar unas 25 leguas más que la ocasión anterior, llegando por vez primera a la desembocadura del río Azul, procedente del norte, y del río Amarillo, que venía del noroeste, desembocando ambos en el río Colorado. Kino hablaba de tierras fértiles, del carácter afable de la gente que encontraba y expuso *«Siete razones eficaces y argumentos claros con que queda establecida la certidumbre del paso por tierra a la California»* para apoyar su certeza de que California era península: enumera las entradas anteriores, nombra a quienes como él habían podido comprobar este hecho -como el P. Salvatierra y el P. González-, habla de las conchas azules y de las similitudes entre los indios californianos y los que él había encontrado en la zona del río Colorado (Kino 1958: 169).

Ese mismo año, el P. Piccolo había dirigido al rey una relación con fecha 20 de febrero de 1702 sobre la situación de las misiones californianas, que llevaba tiempo preparando. Existían en ese momento tres misiones principales en California, Loreto Concho, San Francisco Javier Biaundo y Nuestra Señora de los Dolores, y dos padres: Salvatierra y él mismo, que poco después serían enviados a nuevos destinos y sustituidos por los padres Juan de Ugarte, Pedro de Ugarte y Juan Manuel de Zafaldra. Existía además una pequeña guarnición de dieciocho soldados, dos de ellos casados y con niños, y ocho



criados negros y chinos. Piccolo hablaba de una fertilidad y abundancia de las tierras que probablemente no fueran del todo reales, solicitaba misioneros, pedía un presidio, que finalmente se instalaría en Loreto a mediados del siglo XVIII, y agradecía a Su Majestad los 6.000 pesos anuales (Kino 1958: 185-191). El nuevo destino de Salvatierra será México tras ser nombrado Provincial en 1704 y Piccolo será enviado a San José de Guaymas, en la costa sonorense del mar de California, distante 100 leguas de Dolores. Esta misión, que en 1704 contaba con 4.000 indios, había sido fundada por Kino para aprovisionar las misiones de California. Será en Guaymas donde finalmente Kino y Piccolo se conozcan personalmente, después de años de abundante correspondencia.

Kino, por tanto, descubrió el paso por tierra, a él se debe el descubrimiento de que California era península y no isla y, sin embargo, por las diversas circunstancias que he ido nombrando, especialmente la dificultad de preparar una entrada de larga duración a través de territorios áridos, no consiguió nunca atravesarlo, pero sí logró divisarlo en varias ocasiones desde lo alto de cerros.

Un hecho que llama la atención es que Kino varió el dato que proporcionaba acerca de la latitud del paso por tierra. Al principio dio la latitud exacta, 32°, pero se desconoce el motivo por el que más adelante se corrigió y lo situó erróneamente a 35°. No se explica este cambio después de todos sus cálculos previos. Algo le hizo cambiar de opinión, pero lo correcto es situar el paso a 32°, tal y como había hecho en un principio (Bolton 1984: 574).

Sin embargo, a pesar del convencimiento del descubridor, fueron muchos los que no aceptaron el descubrimiento de Kino. El P. Velarde, su sucesor en la misión de Dolores, no creyó en la peninsularidad de California. Opinaba que Kino, a pesar de su convencimiento, estaba equivocado y que aunque había creído ver el paso por tierra desde el cerro de Santa Clara, consideraba que estaba demasiado alejado como para ver con claridad el remate. La conclusión a la que llegó es que se trataba de una cadena de islas. El P. Campos tampoco tuvo el convencimiento de Kino, y decidió no subir al cerro precisamente porque consideraba que la distancia no le podía dar ninguna certeza (Mange 1926: 303-304; Velarde 1977: 32 y 42-43). Respecto a las dudas del P. Campos, un dato curioso es que en

el libro de entierros de Magdalena, al morir Kino, le señaló como descubridor de Casa Grande, los ríos Gila y Colorado, de las naciones cocomaricopa y yuma y de la Isla (reproducción del texto original en Kessell, Smith y Fox 1966: 129). Parece extraño que en una ocasión tal escribiera que California era isla, después de ser su compañero durante dieciocho años y sabiendo lo importante que este capítulo había sido para Kino. De hecho, Bolton se lamentó de esta falta de lealtad (Bolton 1984: 586), podríamos así llamarla, pero según Kessell la interpretación que hizo Bolton era incorrecta y la isla a la que Campos se refería en el libro de entierros no sería California, sino la isla de la Presentación, una gran isla en el delta del Colorado, descubierta también por Kino (Kessell 2002: 406). A favor de la teoría de Bolton hay que señalar que también el P. Sedelmayr consideraba que las dudas de Campos pesaron muy negativamente a la hora de dar credibilidad al descubrimiento (Sedelmayr 1996: 14) y resultaría extraño que, siendo como había sido California el centro de sus actuaciones, Campos no la nombrara en una ocasión semejante. En cualquier caso, el texto del libro de entierros contribuyó en sembrar la duda que rodeaba al descubrimiento.

No fue Kino el único que llevó a cabo viajes de exploración para demostrar la peninsularidad de California. En 1720 el P. Juan de Ugarte, que estaba destinado en esta tierra, navegó a bordo de «El triunfo de la Cruz» junto al marino inglés Guillermo Strafford, bordeando el golfo de California hasta llegar a la desembocadura del Colorado, demostrando una vez más que California era península. Aunque, también una vez más, no todos quedaron convencidos (Kessell 2002: 197). En 1730 se fundó la misión de San José del Cabo en la bahía de San Bernabé, que serviría como escala a la nao de Filipinas, cumpliéndose así, aunque de forma tardía, una petición de Kino. La real cédula de Felipe V de 1744 impulsaba la acción evangelizadora de los jesuitas en California instándola a avanzar hacia el norte, tal y como había sugerido Kino años antes, y también en la Pimería Alta para evangelizar la zona del Gila y el Colorado, reconociendo oficialmente que California era península y no isla (Kessell 2002: 232). El 20 de marzo de 1747 el P. Sedelmayr, en una carta dirigida al rector José de Echeverría desde la misión de Tubutama,

tras una entrada al golfo de California hacía referencia a la demostrada peninsularidad y alababa el mapa recién realizado por el P. Fernando Consag<sup>72</sup>:

«(...) trajo el P. Fernando la deseada noticia de que California era península, lo qual aun vi, y constantemente aseveró el p. Eusevio Francisco Kino todavía por la contradicción del p. Agustín de Campos quedaba dudosa la cosa que a hora se acavó de aclarar» (Sedelmayr 1792a: 344r).

Y las cartas anuas de mediados del XVIII ya aceptaban abiertamente la peninsularidad de California:

«El Padre Kino fue el primero que notició al público ser la California península y no isla contra la opinión que hasta entonces había prevalecido de ser isla perfecta» (Burrus 1963: 100).

Pero Kino en estos años no se preocupó sólo de California y siguió atendiendo sus misiones pimas que se verían reforzadas con la llegada en 1701 de los padres Juan de San Martín, Ignacio de Iturmendi, Francisco Gonzalvo y Gaspar de las Varillas. El padre Juan de San Martín se instaló en S. Gabriel de Guevavi, con Tumacácori y Bacoancos como visitas, a 30 leguas al norte de Dolores, pero enfermó y se trasladó al sur, permaneciendo un tiempo todavía en la Pimería para posteriormente pasar a las misiones de Sonora. El padre Francisco Gonzalvo llegó a San Xavier del Bac, pero enfermó también y moriría en 1702 atendido en San Ignacio por el padre Campos, con quien había venido desde España. A 25 leguas al oeste de Dolores, en San Pedro y San Pablo del Tubutama, estaba el padre Ignacio de Iturmendi, que igualmente moriría por enfermedad en 1702, y en Nuestra Señora de la Concepción del Caborca, más hacia el interior, se hallaba el padre Gaspar de las Varillas. Éste permaneció tan sólo unas semanas, debido a su avanzada edad, tal y como había sucedido tres años antes en su primera llegada a la Pimería, por «*cuentos de riesgos fingidos*» (Kino 1958: 120). Por tanto, tres jesuitas murieron en la Pimería entre abril y

---

<sup>72</sup> El P. Fernando Consag nació en Croacia el 2 de diciembre de 1703. Llegó a California en 1732 donde llevó a cabo varias expediciones, escribió relaciones y realizó mapas de la península (Alegre 1960: 410).

agosto de 1702: González, Iturmendi y Gonzalvo. En 1712 el padre Campos trasladaría los restos de los dos primeros a Magdalena. El resultado era que quedaban otra vez solos Campos y Kino, quien no por ello dejaría de recorrer toda la Pimería para visitar las misiones que habían quedado sin padres.

Las peticiones de misioneros por parte de algunas poblaciones de la Pimería llevaron a Kino a organizar expediciones hasta la casa del padre visitador. Finaliza la segunda parte de sus *Favores celestiales* relatando la llegada a Dolores de indios yumas y quiquimas, desde el norte de la Baja California, pidiendo padres:

*«Por agosto deste año de 1702 vino con unas cruces a Nuestra Señora de los Dolores el gobernador de San Marcelo, con otros justicias y otros gentiles, y me pidieron todos para sí para las naciones yuma y quiquima, y para los demás confinantes, los padres necesarios y el santo bautismo»* (Kino 1958: 175).

Y él mismo les acompañaría hasta la misión sonorensa de Huépaca, a visitar al P. Leal, para así comunicárselo en persona, quien prometerá hacer todo lo posible. Kino era un hombre de acción, no se limitaba a escuchar o a escribir. Poco tiempo después, proyectó un nuevo viaje a México: había recibido noticias sobre la próxima llegada de ocho jesuitas. Así que tomó la decisión de ir hasta allí para pedir personalmente que asignaran a algunos de ellos a la Pimería. Pero finalmente se vio obligado a suspender este viaje:

*«Lastimosas guerras de casi toda la Europa no dieron lugar a que a su tiempo viniesen las acostumbradas embarcaciones de flota de España a esta Nueva España»* (Kino 1958: 177).

Se suspendía la navegación a América temporalmente; eran por tanto problemas reales y objetivos la causa por la que los padres no llegarían de momento a México. Tuvo, por tanto, que cancelar su viaje, tiempo que aprovecharía para construir dos nuevas iglesias en Remedios y Cocóspera, pueblos que junto con Dolores formaban parte de su administración directa.

Con sus actuaciones, Kino mostró una gran visión de futuro. Y así hablaba de la posibilidad de establecer el comercio con Nuevo México que abriría el camino hasta Nueva Francia y de una escala en la costa californiana para la nao de China, de modo que pudiera existir una ruta comercial directa entre la nave y California y la Pimería. En ese momento el comercio era escaso y muy costoso debido a las enormes distancias, ya que la nao llegaba a Acapulco, desde donde se trasladaban los artículos a México y de allí a Sinaloa y Sonora. Por tanto, se practicaba el trueque de forma habitual y había poca circulación de oro y plata. Pero si existiera esta escala anterior a Acapulco, se abaratarían costes y se ganaría mucho tiempo y además, serviría de alivio a los marinos que llegaban enfermos tras un trayecto tan largo.

*«Que la nao de China, (...), podrá tener escala en la contracosta de la California, adonde hallarán alivio los muchos enfermos del mal de loanda<sup>73</sup> y que suele traer, y podrá tener un comercio muy ganancioso para todos con las provincias deste reino de la Nueva Vizcaya» (Kino 1958: 172).*

Unos años más tarde, el hermano Jaime Bravo<sup>74</sup> también apoyaría esta propuesta. Escribió a México con varias peticiones para California, entre ellas *«que se construyese un Presidio para que pudiese hacer escala la Nao de Filipinas, precaviendo en parte los peligros de Piratas, y las muertes que se seguían a la vista de la costa»* (California n.d.: 131r-246r). Son palabras muy similares a las expresadas por Kino en *Favores celestiales*.

Con fecha 19 de abril de 1735, el hermano Juan F. Tompes, procurador de las misiones californianas, dirigió una carta al coronel Juan Gutiérrez Rubín de Celis, corregidor de México, solicitando la creación de un puerto en California para escala de la nao de Filipinas, ya que a esa altura de la navegación era necesario repostar agua y serviría asimismo como alivio a los enfermos de escorbuto y mal de loanda (Tompes 1986: 413-436).

---

<sup>73</sup> «Especie de escorbuto». RAE

En 1750 el licenciado Rodríguez Gallardo<sup>75</sup> explicaba en su informe sobre Sonora<sup>76</sup> la dificultad de fundar pueblos de minas debido a las enormes distancias, ya que Sonora distaba 600 leguas de México, y debido a la escasa población de la provincia, así como a las difíciles comunicaciones que se acentuaban al no existir una ruta por mar. Por este motivo, a pesar de que la plata era abundante en Sonora, no existía la posibilidad de explotarla (Rodríguez Gallardo 1792: 408r-454r). José de Gálvez materializó este proyecto, muchos años más tarde, ocupando el puerto principal de California, la bahía de Monterrey, para la defensa de este territorio. La idea de la escala en la costa californiana que había defendido Kino no parecía, pues, tan descabellada.

#### **4.5.3.- 1703-1704: Kino es nombrado rector, defensor de los indios, las misiones de Oriente**

En 1703 Kino fue nombrado rector del rectorado independiente de la Pimería por el provincial Francisco de Arteaga<sup>77</sup> (Kino 1958: 183). Continuaba incansable en su ruego de que llegaran más misioneros y sus peticiones no serían en vano. En diciembre de 1703, procedente de las misiones californianas, se incorporaba a la Pimería el padre Jerónimo Minutuli que se haría cargo de la misión del Tubutama. En un principio, el P. Antonio Leal había designado cuatro misioneros, pero al llegar las falsas noticias del asesinato del padre Francisco Javier Mora y de un levantamiento, finalmente acudiría tan sólo Minutuli, que había sido sustituido en California por el P. Pedro Ugarte.

Las dificultades y falsas acusaciones contra los pimas siguieron presentes en estos años y en 1703 Kino acusó directamente a soldados españoles de atacar misiones de la

---

<sup>74</sup> Aragonés, ingresó en la Compañía en 1700, a los 17 años de edad. Trabajó en California desde 1705 hasta su muerte, el 13 de mayo de 1744 en Loreto (Alegre 1960: 202; Burrus y Zubillaga 1982: 238).

<sup>75</sup> José Rafael Rodríguez Gallardo, un abogado de México, fue designado por el virrey conde de Revillagigedo para investigar el gobierno de Vildósola, gobernador de Sonora, e informar sobre el estado de la provincia. Tras su informe el gobernador fue destituido (Polzer y Sheridan 1997: 353).

<sup>76</sup> Carta del 15 marzo 1750 desde Matape (Sonora) del licenciado José Rafael Rodríguez Gallardo titulada «Señor teniente coronel don Diego Ortiz y Parrilla, gobernador, y capitán general interino de estas provincias». Parece ser que gran parte de las medidas propuestas por el visitador no funcionaron en la Pimería (Polzer y Sheridan 1997: 256).

<sup>77</sup> Ver nota 61.

Pimería para robar ganado. Por tanto, los ataques no provenían sólo de los apaches, sino también en algunas ocasiones de los propios soldados para los que no resultaba demasiado difícil atacar a sus supuestos aliados. Incluso en una ocasión llegaron a saquear las misiones de Caborca y del Bac :

*«Y ser bárbaros y crueles homicidas de tantos cristianos, no siendo los unos y siendo los otros, que por dejarlos intactos y por no tomarse el trabajo que suele costar el hacer entrada a los apaches y por ser más fácil venir a la cercana pacífica Pimería, adonde la gente está mansa, ya no se resiste, y adonde hay bastantes carneros y reses gordas, buenas cabalgaduras y bastantes bastimentos» (Kino 1958: 181).*

*«Unos padres destas conversiones se nos murieron, otros salieron o nos los sacaron, y entrados unos soldados a sacar las cosas y ganados y caballadas, así de San Xavier del Bac de los sobaipuris del Norte como de la Concepción del Caborca, con tanto rigor que no parecía que sacaban las cosas, sino que saqueaban y destruían de una vez esas nuevas Misiones, y eso en tanta manera, que el capitán del presidio detestó y reprendió y aun castigó estas tan feas acciones de dichos soldados» (Kino 1958: 182).*

Kino reproduce una carta del teniente alcalde mayor de Bacanuchi, Cristóbal Granillo de Salazar, en la que le mostraba su apoyo y denunciaba las falsas acusaciones contra los pimas, señalando a los apaches como los culpables de la muerte de soldados (Kino 1958: 180). No era sólo el jesuita, por tanto, quien buscaba la verdad frente a las calumnias. El teniente de la Pimería, Juan de Casaos, también señaló a los apaches como los auténticos enemigos y solicitó la ayuda de los pimas para luchar contra ellos, en esta carta que dirigió a Kino el 28 de enero de 1703:

*«Dios nos conceda que podamos lograr y coger a estos malévolos apaches y les demos un porrazo bueno, y para ello solicitaré convocar alguna gente del Poniente, y así V.R. solicite la del Norte para que todos juntos hagan algo bueno»* (Kino 1958: 179).

También el capitán teniente del presidio de Sonora, don Gregorio Tuñón y Quirós, a pesar de que después se convertiría en enemigo de los jesuitas y protagonizaría un caso de corrupción, defendía la inocencia de los pimas en su carta a Kino del 21 de agosto de 1703, acusados esta vez de dar muerte al P. Mora, que afortunadamente estaba vivo y no había sufrido ningún ataque:

*«El que se haya divulgado que los pimas han muerto al padre Xavier de Mora, déselo a V.P. muy poco, pues tan patentemente está la verdad de lo contrario y de la gran quimera, cuando yo estuve en Sinaloa y en el Real de los Frailes, en ocasiones que con diferentes personas se ofrecieron, saqué la cara a la verdad de lo pacífica que la Pimería está, con que por disolutas que anden las emulaciones, subordinadas se verán al buen celo que en V.P. reside»* (Kino 1958: 194).

Acusaciones falsas contra los pimas se repitieron a lo largo de casi veinticinco años. Pero Kino no se quedó callado ante las contradicciones y siempre insistió, cuando escribía acerca de sus entradas, del carácter afable y pacífico de los indios que iba encontrando. Su enérgica defensa ante las injusticias no se limitó a denunciar la situación y no tuvo reparos en organizar puestas en escena casi teatrales. Un claro ejemplo de su sentido de la justicia y de su actuación quedó patente tras recibir en septiembre de 1704 una carta del P. Antonio Leal, en la que expresaba su preocupación porque corrían rumores de que el jefe de Cocóspera, Cola de Pato, estaba organizando un levantamiento. Así que Kino, harto de tantos embustes, que llevaba soportando casi veinte años, perdió la paciencia, y vio que sólo las buenas palabras no le estaban aportando ninguna solución. No tuvo ningún reparo en pasar a la acción: llamó al jefe y a sus dos hijos a Dolores y desde allí los cuatro cabalaron hasta Cucurpe, donde había un número importante de población española. Ante ésta como testigo negaron públicamente las acusaciones, acallando así los rumores. Sin



embargo, las calumnias ya habían ejercido su efecto y fueron responsables de que no llegaran a la Pimería los 22.000 pesos que había designado el rey (Kino 1958: 181-182; Bolton 1984: 531).

Kino continuaba solicitando, incansable, más padres para la Pimería. Sin embargo, la situación no era mejor en otras zonas, ni siquiera en Oriente cuya evangelización era prioritaria para la Compañía. El interés de Kino por aquel destino deseado en su juventud seguía presente, lo que se refleja en la reproducción de cartas de misioneros destinados a esas tierras lejanas. En ellas el P. van Hammé desde China o el P. Antonio Cundari desde las islas Marianas, donde sólo había diez jesuitas, se lamentaban de la falta de evangelizadores y de las necesidades que sufrían porque no llegaba la nave de Manila desde hacía dos años. El P. Cundari se alegraba de que, afortunadamente, había podido hacerse con un borrico, con el que por fin podía visitar sus ocho pueblos de forma más cómoda y efectiva, pues hasta entonces había tenido que realizar los caminos a pie, cuando Kino llevaba años recorriendo sus misiones a caballo y dejando gran cantidad de caballadas y ganado mayor y menor en las misiones y rancherías al cuidado de los indios (Kino 1958: 195 y 213). Por tanto, el problema de la falta de padres y los retrasos en la navegación no lo sufrían solamente las misiones de la Pimería.

Oriente era el gran destino deseado por todo jesuita y había sido el principal deseo de Kino en su juventud. Sin embargo, en 1706 enumeró las ventajas de las misiones de Sonora frente a las de Oriente. Tenía conocimiento de aquellas misiones a través de cartas que le llegaban desde China, que le hablaban de las dificultades de predicar allí y así pudo elaborar una comparación entre las misiones de Sonora y China, estableciendo las ventajas de las primeras, aunque aclarando que todo esto no lo decía en detrimento de Oriente: para empezar destacaba la cercanía de América con Europa y que los indios no habían tenido enseñanzas previas malas como en China. Señalaba que en China había que pagar a los mandarines, mientras que por el contrario en Sonora los indios estaban dispuestos a buscar recursos económicos para que llegaran los padres. Además, China y Japón cerraban sus puertas a los misioneros, mientras que los indios las abrían y recorrían muchas leguas para

ir a escucharlos (Kino 1958: 215). El destino que le había tocado al azar muchos años antes, y contrario a su deseo, se había convertido en el eje de su vida.

#### **4.5.4.- 1705-1706: otros descubrimientos geográficos, el capitán Juan Mateo Mange, la veracidad de Kino, siguen las contradicciones**

Kino continuó escribiendo su diario y la cuarta parte de *Favores*, que comprende los años 1705 y 1706, fue redactada en 1709 tras recibir una carta del nuevo General, Miguel Ángel Tamburini, animándole a seguir escribiendo. El General le informaba de que de momento no sería posible la llegada de nuevos misioneros porque la navegación se había vuelto peligrosa a causa de las guerras. Pero esto no sería obstáculo para que Kino continuara adentrándose en el territorio incógnito y en este periodo los descubrimientos del jesuita no se limitarán únicamente al paso por tierra.

A lo largo de todos estos años, el compañero fiel de Kino no había sido sólo el P. Campos, sino también el capitán Juan Mateo Mange. Durante muchos años ambos se convirtieron en compañeros de expediciones y Mange llegó a ser incluso uno de sus catequistas y varios de sus escritos son prueba de la veracidad del jesuita. La misión evangelizadora no estaba sólo presente entre los religiosos y así es también ejemplo el licenciado y capitán D. Miguel de Turices y Cano, que en 1705 apoyaba a Kino en su solicitud de más padres para la Pimería: «(...) *espero en Dios le ha de dar mucha vida para que vea a todos estos pobrecitos reducidos a nuestra santa fe católica*» (Kino 1958: 217).

En el descubrimiento y conquista de América hubo dos protagonistas principales: el misionero y el conquistador. Y en ocasiones sus papeles llegaron a intercambiarse<sup>78</sup>. Volviendo a Mange, la amistad y el respeto era mutuo. Incluso el militar decidió aguardar la muerte junto a Kino en la revuelta de 1695, habiendo tenido la ocasión de huir, por no querer abandonar a su compañero y amigo (Mange 1926: 243). Sin embargo, el conflicto de intereses terminaría por surgir. En 1706 Mange redactó un informe en el que alababa la

labor de los jesuitas en la Pimería, refiriéndose muy especialmente a Kino y Campos. Pero también se hizo eco de los intereses de mineros y hacendados sugiriendo que la fase misionera debería darse por terminada, secularizando las misiones. Señalaba que al no existir la esclavitud era necesario contratar a los indios para las minas, lo que no siempre resultaba posible a pesar de que la cédula real de exención estaba próxima a su fin. Acusó a los jesuitas de estar más interesados en sus misiones que en los pueblos de españoles, pues muchos de estos no tenían ningún religioso. Piccolo protestó ante estas acusaciones y Mange fue encarcelado. Sin embargo, los jesuitas no deseaban el castigo de quien había sido su amigo tantos años e intercedieron por él (Spicer 1962: 128). Parece ser que Kino y Mange nunca llegaron a enfrentarse abiertamente y que realmente el militar no se convirtió en el fiero enemigo que han señalado algunos autores. Probablemente era inevitable que surgiera el conflicto de intereses. Aun así Kino no habló nunca mal del militar, y éste en un escrito de 1720 volvió a referirse favorablemente a los jesuitas, por lo que podría concluirse que a pesar de la existencia de un enfrentamiento, no llegó a ser demasiado virulento (Bolton 1984: 557-565).

Precisamente los textos de Mange sirven para certificar la veracidad de Kino, ya que al tratarse de una de las principales fuentes de información de la época habría que plantearse si el jesuita es realmente digno de crédito. Él mismo se preocupó de dejar claro que todo lo que decía y escribía era real recopilando cartas e informes de otras personas. Para certificar la autenticidad contamos con los escritos de los padres visitantes y de varios militares. El propio Mange dio fe en una carta fechada en 15 de mayo de 1702 de que era cierto todo lo que relataba el padre Kino sobre las entradas, recursos naturales de la Pimería y bondad de los indios. Esta carta quedó recogida en el diario del jesuita bajo el título «*Certificación del señor alcalde mayor desta provincia, Juan Mateo Mange, acerca de la carta e informe de cuatro pliegos al padre visitador Antonio Leal, y acerca de la entrada al paso por tierra a la California*»:

---

<sup>78</sup> Todavía después de la expulsión, la idea evangelizadora seguía presente en algunos militares. El jefe yuma bautizado como Salvador Palma reconoce que su conversión se debe a la predicación de Anza hijo (Vélez de Escalante 1776: 274r-275v).

*«Y me consta de vista el haberse logrado el proceso de la reducción a la obediencia de Su Majestad a dicha nación pima, que se compone de más de dieciséis mil almas, empadronadas por mi mano, pobladas en muy buenos ríos, pingües y fértiles tierras de labor y valles, donde se han fundado nuevamente otras cuatro Misiones a más de la primitiva que estaba (...). Y en lo que dice S.R. es fundador de estanzuelas de ganado mayor y menor y caballadas, soy testigo ocular de haberlas visto» (Kino 1958:173).*

El general D. Jacinto de Fuensaldaña, que dirigió ataques contra los apaches y jocomes con los pimas como aliados, mantuvo correspondencia y una buena relación con Kino y fue su deseo ayudar al jesuita para que llegaran más padres a la Pimería, lo que pensaba facilitar a través de la certificación de la veracidad de Kino. Con este motivo, el general encargó en 1706 al capitán Juan Díaz de Terán, compañero de Kino en una de las entradas al paso por tierra, que certificara con una carta que todo lo que afirmaba el jesuita era cierto: el paso por tierra, la buena disposición de los pimas y que eran ellos mismos quienes solicitaban la llegada de más padres y que, efectivamente, eran necesarios más misioneros para evangelizar la frontera norte. De este modo se informaría jurídicamente a México de la situación de la Pimería y la California. Pero la mala suerte volvió a hacer acto de presencia en la vida del incansable apóstol de los pimas: cuando se disponía a enviar la relación del alférez a Fuensaldaña para que éste la pasara a México, siguiendo sus sugerencias, y de aquí a España, llegó la noticia de su muerte (Kino 1958: 232).

Dejar clara la veracidad de sus palabras fue una cuestión que preocupó a Kino desde el principio, y así por ejemplo lo había hecho constatar tras su entrada a Casa Grande en 1697 y, siguiendo la costumbre de la época, fueron varias las cartas que aparecían firmadas no sólo por el autor, sino conjuntamente por Kino y varios militares u otros misioneros, dando fe de la autenticidad de los datos descritos. Kino así aportó datos indispensables sobre figuras principales en la historia de la Pimería: Mange, Martín Bernal, Atondo, el gobernador Jironza, otros jesuitas y habló de algunos jefes indios de los que de otra forma no quedaría ninguna constancia de su existencia (Burrus 1962: 146). No sería Kino el único jesuita de la Pimería que solicitara la presencia de testigos para acreditar la veracidad de sus

palabras. Años más tarde, su sucesor, el P. Keller, también solicitaría en sus cartas la presencia de un visitador para confirmar la necesidad de más padres y la fertilidad de las tierras, que podría aportar beneficios para la Corona, sin ocultar tampoco el peligro existente:

*«Todos los pueblos tienen buenas tierras que cultiban con las semillas usuales, en esta provincia, como son trigo, maíz, frijol, legumbres, algodón, etc. Crían algún ganado mayor, menor y caballar, no sin riesgo, por los insultos de los apaches.*

*La administración es con sumo peligro, de manera que el ministro lleva siempre vendida la vida por el continuo trajino de tanto apache; de donde nace el ynmenso trabajo en la administración, que se atropella, no facilita» (Keller 1982: 232).*

La relación de noviembre de 1748 de Sedelmayr, que recogió su entrada a la nación cocomaricopa, estaba firmada por los quince soldados que le acompañaron y por el jesuita Bartolomé Sáenz que también iba en la expedición (Sedelmayr 1996: 25).

A pesar de que estos testimonios, que son sólo algunos ejemplos, deberían ser prueba suficiente para demostrar la veracidad del P. Kino, hay autores que han puesto en duda algunas de las afirmaciones del jesuita, en especial las referentes al carácter pacífico de los indios. John Kessell (1970: 30) se basa principalmente en el panorama que encontrarán años más tarde, a partir de 1732, los padres Keller, Grazhoffer y Segesser. Pero habrá que analizar detenidamente el contexto, ya que probablemente sea muy diferente del que había encontrado Kino cuarenta años antes. Para empezar, éste era el primer hombre blanco que veían los pimas, aspecto que se debe tener en cuenta en todo momento. Era un hombre afable, debió de tener un gran carisma, los indios le estimaban, no era un elemento peligroso, ni suponía una amenaza. Por el contrario, les proveía de caballos y ganado y el hombre del hábito negro permanecía poco tiempo en las rancherías y continuaba su viaje o regresaba a Dolores, sin interferir demasiado en su vida cotidiana. Este punto también lo trata Kessell poniéndolo en relación con los pocos cambios que experimentó la vida pima.

Por tanto, es muy posible que la afabilidad que el jesuita atribuía a los pimas fuera real a finales del siglo XVII, y que esta característica fuera experimentando cambios a lo largo del siglo XVIII al ir variando las circunstancias y el contexto que rodeaban a la frontera norte. Por tanto, la información de todo tipo que reflejó en sus obras es verídica y demuestra una gran capacidad de observación, aunque es verdad que a veces podía exagerar un poco en cuanto a la productividad de la tierra o la afabilidad de los pimas (Burrus 1962: 153-156), lo que quedaría explicado al tener en cuenta a quién dirigía sus escritos y cuál era su objetivo, lo que es especialmente patente en *Favores celestiales*.

La inseguridad en la Pimería se mantuvo, y ya no sólo a causa de los ataques apaches y sus aliados, sino que en torno a 1705 se acrecentaron los ataques a los pimas por parte de soldados españoles, que desde un par de años antes se venían sucediendo. Se produjo una grave persecución de los militares contra Dolores, quemando incluso una ermita, y contra el jesuita, acusándole nuevamente de haber trasladado a indios desde otras misiones en contra de su voluntad. Los indios negaron estas acusaciones, aludiendo que se encontraban en Dolores por deseo propio, pero la intención de los soldados era trasladarlos a otros lugares de acuerdo con sus intereses. Kino no especifica qué intereses eran estos, pero podemos deducir que se trataba de la posibilidad de explotar libremente a los indios y de quedarse con sus tierras y ganado, cosa que no podían hacer si los indios permanecían bajo la protección de los padres (Kino 1958: 207). Ante esta situación el capitán Coro de los pimas y el gobernador pima de Cocóspera, Francisco Pacheco, pidieron al teniente de la Pimería que cesaran sus ataques. Con toda lógica, los pimas no entendían ni veían coherentes los ataques de unos soldados españoles a los que, cuando convenía, debían aliarse en la lucha contra los apaches, ya que el número de soldados siempre fue reducido en la frontera norte y la ayuda de los pimas resultaba absolutamente necesaria.

Tan sólo un año antes, Kino había recibido una carta del capitán D. Gregorio Álvarez Tuñón y Quirós desde el presidio de Corodéguchi informándole de su llegada a la misión de Cocóspera donde esperaba encontrarse con el jesuita, comunicándole que un ejército de pimas se le había unido para llevar a cabo una campaña contra los apaches. Es otro caso que pone de manifiesto las alianzas entre soldados españoles y guerreros pimas,

que unieron sus intereses contra el enemigo común, un enemigo que ya les atacaba desde mucho antes de la llegada de los jesuitas pero que había ido incrementando sus ataques (Kino 1958: 205). Evidentemente, los pimas formularon sus amenazas al no estar obteniendo nada a cambio de su ayuda, sino que, por el contrario, se encontraban ante la situación de actuar como fuerza de contención entre un enemigo declarado y otro potencial. Los pimas eran conscientes de la dificultad que suponía una situación semejante, así que uno de los dos frentes debía convertirse en aliado como táctica de supervivencia. De este modo, pimas y españoles hubieron de unirse, aunque si no hubiera existido este enemigo común, posiblemente nunca habrían llegado a establecer alianzas. De todas formas, es probable que una alianza con los apaches, sus enemigos desde hacía años, no se planteara como una posibilidad real en ese momento.

El teniente de la Pimería hizo correr entonces la acusación de que Coro y Pacheco querían organizar un alzamiento. Finalmente, los dos capitanes se presentaron ante el general Juan de Retama, capitán del presidio de San Francisco de Conchos, y consiguieron demostrar que los rumores eran falsos. Este episodio terminaría con la celebración de la Semana Santa de 1705 en Dolores, nuevamente juntos españoles y pimas. Con estas puestas en escena Kino conseguía contentar a unos y otros (Kino 1958: 207-209; Bolton 1984: 532-533). Pero la lucha era continua y estos hechos retrasaron la llegada de misioneros porque los superiores jesuitas habían pensado incluso en pedir a los padres que abandonaran la Pimería por temor al supuesto alzamiento. Unos meses después, Dolores sufriría también el ataque de los apaches, pero los pimas lograrían rechazarlos con igual éxito en marzo de 1706. A pesar de las victorias, los ataques apaches estaban ganando terreno hacia el sur, de modo que llegaron hasta Arizpe. Mange escribió a Kino informándole de la situación y pidiéndole que mandara a los pimas en contra del enemigo, pues la zona se estaba despoblando por el miedo (Kino 1958: 224).

Tras sufrir todos estos problemas, que de momento habían alcanzado un final feliz, Kino recibió una buena noticia: la llegada de su amigo y compañero Piccolo en calidad de visitador. A raíz de esta visita, Piccolo enviaría una relación a Roma solicitando más padres para la Pimería, ya que en 1706 sólo permanecían tres: Kino, Campos y Minutuli. Por otra

parte, Salvatierra había sido nombrado provincial en 1705 y también haría lo posible para evangelizar la América Septentrional. El hecho de que ambos padres hubieran trabajado en la Pimería y en California, y hubieran visto de primera mano las necesidades espirituales de los pimas y su buena disposición, les habían convertido a la causa de Kino. Éste recibió cartas de compañeros que se alegraban de esta situación que le podía favorecer: el visitador y el provincial eran incondicionales de la causa de Kino. Sin embargo, las cosas seguirían sin ser fáciles.

*«Teniendo V.R. un padre provincial todo pima, y todo misionero, no dudo conseguirá cuanto puede desear para mayor bien de esas amadas Misiones» (Kino 1958: 217).*

Finalmente, tras los ruegos insistentes de Kino y del rector Bartiromo, llegaba el P. Domingo Crescoli que se haría cargo de la misión de la Concepción del Caborca en 1706, ocupando la casa que había construido el P. Saeta. Fue acompañado por Kino y Minutuli hasta su nuevo destino, hecho que aquél aprovechó para describir una misión pímica:

*«(...) con la buena iglesia y capaz sala, despensa y panadería, horno, cocina, principios de huerta con trigo, de maíz de cosecha y con un buen tablón de trigo sembrado y nacido; ítem con ganado mayor y menor, y caballada y manadas de yeguas» (Kino 1958: 220).*

En 1706 la situación en la Pimería era la siguiente: con la llegada del italiano Crescoli eran cuatro los padres que allí trabajaban -Kino, Crescoli, Agustín de Campos y Jerónimo Minutuli-. O más bien tres, porque Crescoli abandonaría unos meses después. Eran necesarios cinco padres más para poder cubrir mínimamente las necesidades de estas tierras. Los pueblos ya estaban preparados y así lo recogió el recién nombrado visitador P. Piccolo, ya que el cofundador de las misiones de California estaba completando desde la misión de Guaymas, frente a la costa californiana, el informe para Roma. Él también haría lo posible por que llegaran refuerzos. La petición, por tanto, no era exclusiva de Kino y eran también otros jesuitas y religiosos de diferentes órdenes, además de militares y



representantes del poder civil, e incluso los propios pimas, quienes le apoyaban en su solicitud reiterada. Aprovechando la llegada de Crescoli, Kino y Minutuli realizaron en enero de 1706 una entrada de más de 100 leguas, llegando al mar de California. Allí entraron en contacto con los indios seris, que les recibieron amigablemente, aunque en la segunda mitad del siglo XVIII los encontraremos guerreando contra los soldados españoles. En esta expedición realizaron el descubrimiento de la isla de Santa Inés en el mar de California y del cabo San Vicente, aunque ya existía una relación anterior del capitán Francisco de Arteaga hablando de esta zona. El redescubrimiento de esta isla podía servir para facilitar la comunicación por mar con las misiones californianas (Kino 1958: 221).

El padre Juan de Ugarte, rector de California, le escribió animándole a comprar una lancha para que pudiera establecerse el comercio entre ambas zonas, a través de este nuevo paso por mar. Señalaba que en California había sal con la que se podría pagar a los marineros, que serían chinos o californios. La idea además sería establecer una nueva misión en California a 31° de latitud, porque las actuales misiones estaban a 26° ó 27°. De este modo, las misiones californianas seguirían avanzando hacia el norte para unirse finalmente con las pímicas. El P. Ugarte aconsejaba comprar la lancha, en vez de hacerla, porque resultaría más económico. Sin embargo, Kino contestó que, en el caso de poder disponer de tiempo, él prefería construirla en vez de comprarla, puesto que contaba con todos los materiales necesarios, ya que varios años antes había comenzado la construcción de una pequeña embarcación en Caborca, a raíz de la visita de Salvatierra en 1690, como medio para abastecer las tierras estériles californianas desde la Pimería. Sin embargo, había tenido que suspender el trabajo por orden del visitador Juan Muñoz de Burgos. La construcción de esta barca la había comenzado en 1694 con la ayuda del capitán Mange. Habían talado un álamo, el único árbol que se encontraba en la zona, y habían regresado a Dolores, mientras se secaba la madera. Unos meses después, el jesuita y el militar regresaban a Caborca para continuar la labor, pero habían tenido que detener el trabajo tras la llegada de una carta del visitador. Kino obedeció a pesar de haber iniciado la construcción por orden del provincial. Mange calificó a Kino de humilde y obediente al acatar esta orden (Mange 1926: 231; Kino 1958: 229-230; Alegre 1960: 112; Bolton 1984: 277-282).

Kino escribía que habría sido su deseo realizar personalmente este trayecto por mar, deteniéndose en Santa Inés y poder así comprobar realmente la importancia que este descubrimiento podría tener para la comunicación entre misiones californianas y pímicas, pero no había podido hacerlo por falta de tiempo y por no tener un padre que le supliera en sus ausencias, ya numerosas. Sin embargo, respecto a este último punto hay datos contradictorios, pues hay algunos autores que afirman que el padre Luis Velarde compartió con Kino sus últimos años, mientras que otros defienden que llegó después de su fallecimiento<sup>79</sup>.

A esta entrada seguiría otra al paso por tierra en octubre de 1706, acompañado en esta ocasión por Fray Manuel de la Oyuela y el alférez Juan Mateo Ramírez, que con sus relaciones también certificarían la veracidad de los datos recogidos por el jesuita (Kino 1958: 232).

---

<sup>79</sup> Tanto el P. Alegre como Bolton estaban convencidos de que Velarde había sido compañero de Kino en Dolores durante sus ocho últimos años y así Bolton reproduce un escrito de Velarde donde dice que trabajó con él durante ocho años (Bannon 1964: 223; Bolton 1984: 584). Sin embargo, resulta extraño que Kino no lo nombrara en su diario y sus cartas. Según mis investigaciones, Velarde llegó a la Pimería tras la muerte de Kino para hacerse cargo de sus misiones: comparando el texto de Velarde en el que se basa Bolton (Mange 1926: 328) con otro texto igual publicado años después (González 1977), se aprecia que ambos textos son prácticamente iguales, pero hay dos párrafos que en el texto exento de Velarde no aparecen y son, precisamente, los que hacen referencia a sus ocho años de trabajar juntos. El texto dice así: «*Permitaseme añadir lo que observé en los 8 años que le acompañé*» (Mange 1926: 328). Bien, aquí quien habla no es Velarde, es Mange que ha introducido, como él mismo dice, la relación de la Pimería de Velarde en los capítulos 9, 10 y 11 de su *Diario de las Exploraciones*, y lo que hace es añadir un comentario personal dentro del escrito de Velarde. Por ese motivo estos dos párrafos no aparecen en el texto original que publica González, porque sólo aparecen insertados en la obra de Mange. Es por tanto Mange quien ha colaborado durante ocho años con Kino, momento que aprovecha para alabar al jesuita.

Por otra parte, Mirafuentes hace referencia a una carta que escribe Velarde a Genovese en 1722 donde «*Decía que en los ocho años que tenía de misionar entre los pimas (...)*» (AHH, Temporalidades, leg. 278-38 en Mirafuentes 1993a: 11) lo que, por tanto, situaría su llegada en torno a 1714. También Kessell sitúa su llegada en torno a 1713, es decir, un par de años después de la muerte de Kino (Kessell 1970: 35). Por tanto, todo parece indicar que Velarde llegó a Dolores después de la muerte de Kino y, además, ninguno de los dos jesuitas se nombran como compañeros en sus escritos. Según González, a partir de los escritos de Velarde se deduce que nunca fue compañero de Kino, en contra de lo que pensaban Alegre (1960: 222), Bolton (1984: 584), Decorme (1941), Dunne (1944) y Spicer (1962: 128) (González 1977: 20 y 81).

#### **4.5.5.- 1707-1711: últimos años en la Pimería, muerte de Kino, beneficios que se obtendrían de la total conquista de la América Septentrional**

Cuando Kino se disponía a escribir la quinta parte de su diario que debería recoger los hechos acaecidos entre 1707 y 1709, cambió de opinión y, en un último intento de atraer la atención del rey Felipe V hacia la América Septentrional, decidió detallar los bienes que se obtendrían de la total conquista de la zona, además de dejar constancia de la veracidad de sus escritos, una vez más, citando a los militares y religiosos que habían sido testigos de los hechos hasta entonces relatados. Hasta la llegada de José de Gálvez, Sonora era una provincia a la que se otorgaba escasa importancia. Por eso, la quinta y última parte de *Favores celestiales*, en vez de ser la continuación cronológica de su diario, está concebida con el propósito de intentar convencer al monarca de las utilidades que obtendría la Corona con el fomento de la conquista de California y la Pimería. La experiencia le había enseñado, probablemente, que la Corona se movía por el poder y la riqueza material. El jesuita era consciente de que uno de los principales problemas para la llegada de misioneros era la cuestión económica y que la Corona no disponía de tantos recursos, por lo que deseaba demostrar al rey que la aportación económica no sería demasiado elevada gracias a una posible autofinanciación, de modo que la aportación de las arcas reales sería realmente una inversión, pues la Pimería disponía de riquezas naturales. Además, se trataba de una expansión pacífica que, por tanto, no necesitaba gastos militares.

Las utilidades que Kino enumeraba al rey constituían un resumen de su experiencia durante veinte años en la América Septentrional (Kino 1958: 248-251):

- Los pimas eran aliados de los españoles contra los jocomes, janos y apaches que atacaban la provincia de Sonora. Así lo habían demostrado participando en varios enfrentamientos armados junto a soldados de la Corona. Proponía amurallar la zona donde vivía el capitán Coro de los pimas, en el valle oriental de Santa Ana de Hiburi y su ranchería de Santa María Baseraca.

- En este territorio, que ocupaba unas 200 leguas, se podía fundar un nuevo reino. Nueva Navarra es el nombre propuesto por Kino, en honor a San Francisco Javier.
- Si se fomentaba la Pimería, con el tiempo se podría entrar hacia el noreste en la Apachería y más al noroeste en la zona poblada del río Colorado.
- Posibilidad de comercio con los indios moqui y los zuñi y toda la zona de Nuevo México, además de la posibilidad de abrir el comercio con la Nueva Francia y de allí hacia Europa, acortando distancias respecto a las actuales rutas comerciales.
- Se defenderían mejor las zonas ya pobladas y pertenecientes a la Corona y se podría abrir el camino a más conquistas: Alta California hasta el puerto de Monterrey y cabo Mendocino.
- Con el tiempo se podría dar escala a la nao de China en la contracosta de California y aliviar a los marinos del mal de loanda, en vez de que la nave fuera directamente hasta Acapulco. Proponía que esta nueva escala se realizara en la bahía de Todos los Santos o en el puerto de San Diego.
- Kino hacía referencia a dos Cédulas Reales: la primera, de Carlos II, del 4 de mayo de 1686, y la segunda de Felipe V, del 17 de julio de 1701, en la que se pedían informes sobre el estado de las nuevas conversiones (de aquí partiría el informe de Piccolo sobre California), de modo que para Kino quedaba patente la misión evangelizadora apoyada desde la Corona, señalando que así se descargaba la conciencia del rey y del Real Consejo, al predicar los padres también en su nombre.
- Con estas nuevas conquistas se dilataría el imperio de la Corona y de la Iglesia.
- Se podrían hacer mapas exactos de la zona si prosiguieran las entradas y sería posible desmentir todos los bulos que corrían acerca de la existencia de oro, grandes ciudades y riquezas.

Kino, con estos planteamientos, demostró su perfecto conocimiento y comprensión de la Pimería y de sus posibilidades, así como una gran visión de futuro. Sin embargo, sus propuestas no se llevarían a cabo hasta muchos años después. Finalizaba los *Favores celestiales* enumerando quince «*facilidades y oportunidades*» que Dios ofrecía en aquellas tierras (Kino 1958: 251-254):

- Productividad: existencia de buenas cosechas y tierras de labor de diferentes productos agrícolas, tanto autóctonos como implantados por Kino, y de buenos pastos que alimentaban el ganado mayor y las caballadas, que se habían adaptado sin problemas.
- El clima era adecuado para los asentamientos, parecido «*al mejor de Europa*».
- Existencia de tierras minerales, salinas y buena pesca.
- Los indios eran trabajadores, amigables y a la vez buenos guerreros contra los apaches, jocomes y janos. Algunos llegaban a recorrer más de cien leguas para llevarle dádivas y pedir padres y bautismo.
- Los indios producían tejidos de algodón, lana y artesanías.
- La lengua pima se hablaba 200 leguas adentro, lo que facilitaría la comunicación.
- Los pimas carecían de religión, aunque su principal dios antes de ser evangelizados era el sol, y abrazaban con facilidad la fe cristiana, a diferencia de lo que sucedía en China y Japón. En este punto Kino reflejaba la creencia generalizada de que los pimas apenas tenían religión, creencia basada en la ausencia de símbolos externos evidentes y numerosos, tan comunes en otras culturas conocidas por la Compañía.
- Los pueblos y misiones ya estaban preparados para recibir la llegada de nuevos padres: iglesia, casa, cosecha y ganado.
- Los excedentes producidos por las misiones servían para fundar otras nuevas. Tal era el caso de Dolores que generaba 3.000 pesos de beneficios en ganado, con lo que se pretendía fundar otra misión a 22 leguas al norte, Santa María de Bugota. Además, las misiones pímicas recibían limosnas de bienhechores y otros misioneros. El obispo de Nueva Vizcaya se había ofrecido a buscar limosnas para ayudar a la llegada de nuevos padres. Kino sabía que uno de los principales problemas para la llegada de misioneros era la cuestión económica, por lo que deseaba demostrar al monarca que las arcas reales no deberían desembolsar grandes cantidades que, en cualquier caso, supondría realmente una inversión.

Todas estas son las ventajas que el apóstol de los pimas señalaba, resaltando aspectos que en ocasiones no correspondían plenamente a la realidad, pero que, en cualquier caso, respondieron a un último intento por atraer la atención del monarca sobre el extremo septentrional de la América incógnita. Destacó las riquezas de estas tierras y su

fertilidad, algo que no era del todo cierto; se trataba, digamos, de una verdad a medias, pues así como había zonas fértiles junto a los márgenes de los ríos, existían también zonas desérticas que en ese momento prefería no recordar. Habló de la adaptación del ganado, de la bondad climática, de la afabilidad de los habitantes y de la gran cantidad de almas que esperaban el bautismo. Es cierto que él apenas necesitó protección militar y no tuvo problemas con los pimas, que efectivamente siempre le acogieron en sus entradas, pero también es cierto que hubo levantamientos, aunque no de forma extendida ni generalizada, y que otros misioneros sí encontraron rechazo, pero él nunca ocultó el peligro que representaban jocomes, janos y apaches. No obstante, a pesar de todas las dificultades y silencios a los que se había tenido que enfrentar a lo largo de estos más de veinte años, su acción ya no pasaba inadvertida y la energía, el tesón, la fe y el esfuerzo del jesuita empezaban a adquirir una cierta resonancia.

El padre Juan de Hurtassan, rector del Colegio de la Veracruz, había pedido a Kino una relación, con mapa de los descubrimientos incluido, para enviarla a Madrid *«porque me escriben que sobre esto se controvierte ya mucho en Madrid, con variedad de opiniones»* (Kino 1958: 242). Es decir, que en 1710 ya se estaba hablando en la corte de la Pimería, de la peninsularidad de California y de la labor de Kino. Y el entonces padre provincial de Nueva España, Juan de Estrada, también le animó a escribir esta relación que le pedía el P. Hurtassan y así poder enviar a Francia los mapas para que fueran impresos. Todo señala, pues, que la Compañía confiaba en los descubrimientos y labor de Kino y que, a pesar de las acusaciones, creía en su obra y su palabra hasta el punto de querer enviar un informe a Madrid y otro a Francia para su impresión. Si no creyeran en Kino no se arriesgarían a demandar algo así, que podía llegar a tener tanta difusión.

A la vista de la situación general, complicada y llena de movimientos, entre 1690 y 1710 se ve que sí llegaron misioneros, unos quince, pero por diversas circunstancias, no siempre explícitas, apenas permanecieron en la Pimería, por lo que Kino tuvo que seguir rogando por la llegada de padres. El único que permaneció junto a Kino fue el P. Campos, el continuador de su obra. Tras la muerte del fundador, la falta de padres sería la causa del abandono de las misiones del norte. Otra consecuencia directa sería la imposibilidad de

evangelizar a otras naciones próximas como yumas, cocomaricopas, moquis e incluso apaches.

La vida del incansable Eusebio Francisco Kino llegaba a su fin. Murió en el pueblo de Santa María Magdalena, en Sonora, el 15 de marzo de 1711, donde se encontraba para la dedicación de una nueva capilla con el padre Campos, tal y como aparece recogido en el libro de entierros que se conserva en la Biblioteca Bancroft. Esta pequeña capilla había sido construida por Campos en honor a Francisco Javier, el santo a quien Kino se había encomendado durante su enfermedad en su juventud y de quien había tomado su nombre. Tenía 66 años, había permanecido veinticuatro años en la Pimería y hecho más de cuarenta entradas. Quedaría entonces solo el P. Campos con el P. Melchor de Bartiromo. Al morir éste, Campos fue nombrado rector de la Pimería y durante su rectorado (1712-1715) quedaron para atender a los pimas tan sólo él y Velarde y brevemente el P. Juan de Avendaño, que se hizo cargo de Dolores hasta la llegada de Velarde en torno a 1714 (González 1977: 19).

## ***CAPÍTULO 5***

### ***LOS PIMAS ANTES DEL CONTACTO***

#### **5.1.- PIMAS, PÁPAGOS Y SOBAIPURIS**

Es necesario señalar que al hablar de pimas nos referimos a pimas, pápagos y sobaipuris. Estos tres pueblos hablaban la lengua pima de la familia lingüística uto-azteca. Existían ciertas diferencias entre ellos pero todos eran pimas altos, como los llamaron los españoles para distinguirlos de los pimas bajos. Hay autores que sostienen que las diferencias entre estos pueblos son muchas veces más ficticias que reales, creadas por los propios estudiosos (Ezell 1983: 149). Sí es cierto que existían ciertas diferencias, marcadas sobre todo por la adaptación al medio y el patrón de asentamiento, pero los tres pueblos tenían la conciencia de pertenecer a la nación pima. El capitán Mange lo señaló claramente en sus escritos detectando que las diferencias en las lenguas eran mínimas y que pimas, sobaipuris y pápagos, o «papabotas», pertenecían todos a la nación pima, mientras que yumas y cocomaricopas hablaban una lengua diferente (Mange 1926: 259). Los sobaipuris fueron desapareciendo como pueblo al ser evacuados del valle de San Pedro en torno a 1770. Se fueron entonces mezclando con pimas y pápagos. Los pimas se llamaban a sí mismos «la gente del río» y los pápagos «la gente del desierto» cuando querían diferenciarse. Pero todos estos pueblos pertenecían a la misma nación, los o'odham, que quiere decir «la Gente» (Fontana 1989: 37; Underhill 2000: 8). Cuando se produjeron los primeros contactos, todos los pueblos de la Pimería recibieron el nombre de pimas altos, aunque a veces se aplicaba el término sobaipuri a los habitantes del valle San Pedro y del Bac, y el término soba a los o'odham que vivían en la zona de Oquitoa y Caborca. A los o'odham que no vivían junto a los ríos se les llamó pápagos y Papaguería era la zona en la que vivían (Sedelmayer 1996: xxix-xxx). En cualquier caso, cuando hablamos de pimas nos referimos a estos tres grupos (pimas, pápagos y sobaipuris) que formaban parte de la nación o'odham, y se señalarán las diferencias dignas de ser resaltadas.



Hablar de la Pimería y de los indios pimas supone un cierto problema de exactitud, ya que la frontera norte de Sonora estaba en continuo movimiento. Cuando Kino hablaba de los pimas, utilizaba muy a menudo esta palabra en forma genérica para referirse a todas las poblaciones de la Pimería, aunque en ocasiones sí daba el nombre específico del grupo. Llegó a zonas inexploradas y se encontró, por tanto, con pueblos hasta entonces desconocidos, en los que no siempre era fácil establecer las diferencias. Juan de Nentuig, que en 1764 dio noticias del estado de la provincia de Sonora en una obra a él atribuida, señalaba también esta dificultad:

*«Son quatro parcialidades las de los puros Pimas altos; una hasen los reducidos a Pueblos; otra los dichos Papagos; la tercera los Sobaipuris; y la quarta los que viven en el río Gila. Los Opas, Comaricopas, (...), Yumas, Cuhuanas, Quiquimas, y otros mas allá del río Colorado se pueden también llamar Pimas, y contar por otras tantas tribus desta Nación; pues la lengua de que usan, es una misma con sola diferencia del dialecto»* (Nentuig 1792: 51v).

En un informe sobre los indios de Nueva España de finales del siglo XVIII, el autor se refirió también a los diferentes pueblos pimas, con palabras muy similares a las usadas por Nentuig. Probablemente, el autor tuvo acceso al documento del jesuita, que alcanzó una gran difusión en la época:

*«Los Pimas altos pueden considerarse divididos en quatro parcialidades: los reducidos a Pueblos, los Papagos, los Sobaipuris y los Gilas. Los opas, cocomaricopas, (...), Yumas, (...), Quiquimas y otros más allá del Colorado, se pueden también llamar Pimas altos por ser todas Naciones (...) bastante semejantes, pero todos estos estan aun mas atrasados que los otros en la fe y en las costumbres. (...) Los mas aguerridos de los Pimas son los Sobaipuris, limítrofes de los Apaches (...) pero ya se retiran hacia el Sur, cediendo a los enemigos los fértiles valles que avitaran (...) a los pueblos de Santa María (...), San Xavier (...), Tupos y Sonoitac»* (Noticias y reflexiones c. 1790: 269r-269v).

Al hablar de pimas de forma genérica nos referimos, por tanto, a tres grupos: a los que hoy se considerarían verdaderos pimas, los habitantes de la zona del río Gila; a los sobaipuris, que se encontraban en la zona más cercana a la Apachería, y eran, por tanto, el grupo más aguerrido, y a los pápagos, en el sur de la Pimería Alta, que llevaban una vida seminómada condicionada por el desierto. El licenciado Gallardo, en su informe de 1750 al gobernador de Sonora, se refería a estos últimos como nación poco numerosa, aunque señalaba la dificultad de establecer el número por la dispersión en que vivían. Los calificaba de cobardes, dominados por los pimas y como «*nación de las más brutas*» (Rodríguez Gallardo 1792: 416r) por ir desnudos, comer crudo y carecer de organización política. Vivían al poniente de la Pimería en tierras áridas y estériles donde no era posible establecer misiones, por lo que propuso el traslado de los pápagos a otros pueblos de la Pimería. Algunos ya se habían establecido voluntariamente, y a instancias de los padres, en la misión de San Ignacio, donde a mediados del siglo XVIII ya había más pápagos que pimas. La opinión de Gallardo demuestra que el grupo que tuvo menos contactos con los jesuitas fue el de los pápagos. Otros autores también establecieron una diferencia entre pimas y pápagos, señalando que éstos eran más pobres a causa del medio árido en el que vivían (Pfefferkorn 1989: 30). En cualquier caso, pimas, sobaipuris y pápagos compartían una cultura común y tenían el sentimiento de pertenecer a la misma nación.

## 5.2.- LAS FUENTES<sup>80</sup>

Las características de los pimas antes del contacto se obtienen a partir de los primeros testimonios de misioneros, soldados y oficiales del gobierno, además de los estudios de antropólogos del siglo XX. Los datos de primera mano de la época son escasos, pero destacan los escritos de Kino, Mange, el P. Segesser y el P. Velarde y otros de mediados del siglo XVIII, igualmente valiosos porque aportan datos etnográficos que se seguían manteniendo a pesar el contacto.

---

<sup>80</sup> Información ampliada sobre las fuentes empleadas en este capítulo en el punto 1.3.2.- Fuentes de los siglos XVII y XVIII publicadas.

Kino no aportó demasiados datos sobre su cultura, ya que sus intereses eran otros, especialmente la evangelización y las exploraciones, además de combatir las acusaciones que le atacaban a él y a los pimas. En cualquier caso, se pueden obtener algunos datos importantes a partir, sobre todo, de dos de sus obras: *Favores celestiales* y la biografía del padre Saeta.

El capitán Juan Mateo Mange es autor del *Diario de las exploraciones en Sonora* (Mange 1926), obra escrita en 1721 que relataba siete de las nueve entradas aproximadamente que realizó junto a Kino. Aporta más datos etnográficos que éste, da detalles pormenorizados de la metodología de las entradas y es prueba de la veracidad de los datos aportados por Kino.

El teniente Cristóbal Martín Bernal acompañó a Kino y Mange en la expedición de noviembre de 1697 al Gila y Casa Grande. Su diario recoge datos sobre los tamaños de las rancherías, las distancias entre unas y otras, el número de habitantes y algunas de sus costumbres y aporta información sobre la metodología misionera. Su testimonio es importante porque confirma los relatos de sus compañeros (Martín Bernal 1792: 292r-307r; Kessell, Jackson y Fox 1966: 35-47).

La relación de la Pimería Alta del P. Velarde fue escrita entre 1716 y 1717. Del físico de los pimas dice que eran altos y más morenos que el resto de los pueblos de Nueva España, lo que achacó a su desnudez. La primera parte del texto de Velarde es asimismo una importante fuente de información sobre cultura y tradiciones pimas, fauna, flora y geografía. Según este jesuita, casi todas las características de los pimas eran compartidas por cocomaricopas, yumas y otros pueblos próximos. Ninguno tenía escritura, ni siquiera lo que él denominaba símbolos mexicanos, sólo tradición oral que se transmitía de padres a hijos pero hablaba despectivamente de las historias de los pimas «*que, como envueltas en mil absurdos y necesidades, no merecen nombre de historias*» (Velarde 1977: 17-122).

Hay una serie de relaciones elaboradas por jesuitas que trabajaron en la Pimería en la época post-Kino y después del levantamiento de 1751. A pesar de ser posteriores en el tiempo, sus reflexiones son enormemente valiosas puesto que aportan gran cantidad de datos etnográficos y reflejan muchas costumbres y pautas de los pimas que, a pesar del paso de los años, se conservaban inalterables. La relación del P. Segesser fue escrita en 1737 desde la misión sonorense de Tecoripa tras verse obligado a abandonar la Pimería por motivos de salud. Sobre el aspecto físico dice que su piel era del color de las avellanas. Segesser destacó la generosidad de los pimas, pues dice que compartían todo, incluso la ropa y la comida, aun cuando ésta pudiera ser escasa (Segesser 1945: 146). El padre Och llegó a la Pimería en 1756 y es autor de una relación sobre la provincia de Sonora (Och 1965). Junto a él llegó el P. Pfefferkorn que permaneció en la Pimería hasta 1763 y escribió su obra tras la expulsión. La relación de Nentuig data de 1764 pero también recoge algunos datos que se pueden extrapolar a la situación anterior a la llegada de los españoles.

Russell (1908) es el autor de la obra principal sobre la cultura pima. Los datos corresponden a principios del siglo XX, pero muchas de las características y costumbres serían muy similares a las que encontró Kino: vivienda, organización social, parentesco, organización política, la importancia de la guerra, la diferenciación en el trabajo por sexos, el vestuario y adornos corporales, los bastones calendáricos como modo de relatar acontecimientos históricos, el calendario, canciones y discursos, formas de entretenimiento, la figura del chamán, la religión, ritos y mitos. Es necesario tener en cuenta que Russell se refiere a los pimas del norte, es decir, los pimas del río Gila y que consideraba a los pápagos parientes pero no propiamente pimas. Haré referencia a algunas de las extrapolaciones que Russell realiza a partir de su trabajo de campo. Ruth Underhill (2000) destaca por sus trabajos sobre los pápagos, que son extrapolaciones a partir de sus trabajos de campo realizados en los años treinta del siglo pasado.

### **5.3.- EL ORIGEN HISTÓRICO**

Los primeros pobladores de la Pimería eran cazadores y recolectores que habían llegado a la zona en torno al año 10000 a.C. La Pimería forma parte del llamado Gran Suroeste que comprende la mayor parte de los actuales estados de Arizona y Nuevo México, el suroeste de Colorado, el oeste y sur de Utah, el extremo sur y oeste de Texas, el extremo sur de Nevada y gran parte del norte de México. Entre el año 800 a.C. y el inicio de la era cristiana llegaron desde México algunas plantas domésticas, destacando el maíz, que fue adquiriendo importancia de manera paulatina hasta que en torno al 200 d.C. la agricultura se convirtió en la principal ocupación y gran parte de la población abandonó el nomadismo. Se desarrollaron entonces las culturas hohokam, anasazi, mogollón y patayan. La cultura anasazi apareció en el norte en torno al inicio de la era cristiana y pervive hasta la actualidad, siendo sus principales representantes los indios pueblo. La cultura mogollón comenzó en torno al año 250 a.C. y se extendió hasta 1450 d.C. aproximadamente en el sureste de Arizona y suroeste de Nuevo México. La cultura patayan surgió en el oeste en torno al 875 d.C. y se mantiene hasta la actualidad. La cultura hohokam se desarrolló en las zonas desérticas del sur de la región desde el 400 d.C. Existían semejanzas entre su organización social, su agricultura y los sistemas de riego y canales con los modelos empleados por los pimas. Los hohokam desarrollaron un importante comercio basado en adornos de conchas. Casa Grande, al norte, formado por un conjunto de edificaciones a las que hicieron referencia Kino, Mange y Velarde, es un ejemplo de la cultura hohokam. La influencia mesoamericana está presente, por ejemplo, en las estructuras ceremoniales. Parece ser que la cultura hohokam se desarrolló hasta aproximadamente el año 1450 d.C., aunque se desconoce la fecha exacta de la aparición de los pimas.

Está aceptado de forma general que los pimas estaban relacionados con los hohokam, pero no está claro el motivo de la desaparición de éstos ni en qué momento se produjo la llegada de aquéllos. Una de las teorías que se barajan es la propagación de enfermedades y epidemias desde México, de modo que habrían llegado a la Pimería mucho antes de la aparición de los españoles en el continente americano (Ezell 1983: 150). El

resultado de estas epidemias habría sido un descenso brusco de la población que no habría sido capaz de mantener ciertos aspectos de su cultura, por ejemplo, construcciones como las de Casa Grande. Pero otras características sí habrían permanecido, como la agricultura y los sistemas de riego. Es decir, que según esta teoría los pimas serían los descendientes de los hohokam, tras un grave descenso demográfico. Esta teoría es apoyada por otros autores, como Ruth Underhill (Eggan 1983: 736), aunque también llega a la conclusión de que los pimas pudieron instalarse en la región procedentes del oeste, inmediatamente después de la desaparición de los hohokam, adoptando algunas características de sus antecesores en el territorio. Los antropólogos Henry Dobyns y Daniel Reff creen que los hohokam desaparecieron a causa de las epidemias europeas que precedieron la llegada de los misioneros españoles a la frontera norte y se habrían extendido desde México. Pero las teorías de Reff, un tanto subjetivas, culpan a los españoles de la propagación de enfermedades que habrían aniquilado a la población, a pesar de lo cual, la mayoría de los arqueólogos opina que los hohokam desaparecieron en torno a 1400-1450, mucho antes, por tanto, de la llegada de los españoles. Es difícil establecer con seguridad cuándo y por qué desaparecieron los hohokam, por lo que los pimas que Kino encontró podrían ser sus descendientes con una forma de vida más sencilla, o un pueblo que habría llegado a la Pimería al desaparecer los constructores de Casa Grande (Sheridan 1996: 58).

#### **5.4.- EL ORIGEN MÍTICO**

Contrariamente a la idea de que existió influencia mesoamericana en ciertos aspectos de la cultura pima, los textos de finales del siglo XVII y principios del XVIII sugerían que la influencia sería a la inversa, es decir, que ciertos pueblos mesoamericanos podrían tener su origen entre grupos de la Pimería, ya que el P. Segesser en su relación recogió la creencia de los pimas bajos de que un tal Montezuma, a quien esperaban, procedía de un grupo de los pimas altos. Aunque tenía el convencimiento de que los pimas altos carecían del conocimiento de Dios, pensaba que eran conscientes de la existencia de un ser supremo, ya que esperaban el retorno de este Montezuma, que el misionero definió como un antiguo rey mexicano. Éste debía regresar para gobernarles, tal y como había

hecho en tiempos remotos (Segesser 1945: 144). Según el P. Velarde en su relación de 1716, los pimas eran un pueblo muy antiguo y su primer caudillo había sido Montezuma, pero no estaba clara su procedencia. Recogió en su texto declaraciones de los habitantes del Bac que decían que todos los indios de esas regiones eran originarios de Casa Grande. De hecho, en esa época, había teorías que decían también que los aztecas provenían de la Pimería y, efectivamente, existen similitudes: lenguas del tronco uto-azteca, la leyenda de Montezuma y diferentes juegos de pelota, aunque éstos son diferentes de los practicados en Mesoamérica. Velarde rechazó esta teoría porque consideraba que las costumbres de ambos pueblos eran muy diferentes, aunque sí creía que podría ser posible que muchos indios de la Pimería Baja procedieran del Bac porque así lo recordaban los más ancianos. Se referían a una guerra que hubo en la zona del Bac debido a un exceso de población, por lo que muchos fueron marchando poco a poco hacia el sur (Mange 1926: 310-312; Velarde 1977: 53-54). Velarde aceptaba, por tanto, que algunos pimas hubieran llegado hasta México, pero no que fueran el origen de la población. También los ópatas compartían la creencia en Montezuma y que provenían del norte (Cañas 1977: 289). Las teorías actuales coinciden en la presencia de influencia mesoamericana en ciertos aspectos de la cultura pima.

Asimismo, en una entrada en 1694 a Casa Grande, Kino recogió que los antepasados de Montezuma habían abandonado estas construcciones a causa de los ataques apaches y se habían dirigido hacia el sur y suroeste, hasta fundar la ciudad de México. Aparte de Casa Grande, existían otras siete u ocho construcciones similares, más al norte, que el jesuita identificó con las siete ciudades de Cibola de Fray Marcos de Niza (Kino 1989: 29). Cuando Mange llegó al río Gila en la expedición de noviembre de 1697, los indios le informaron de que en las proximidades había «*casas grandes que se conjetura las hizo la Nación Mexicana cuando salió del Norte*» (Mange 1926: 252). Según los pimas, Casa Grande había sido abandonada a causa de los ataques apaches, de modo que una parte regresó al norte, de donde provenían, y otra parte marchó al sur, siendo origen de la población mexicana (Mange 1926: 253; Velarde 1977: 62; Kino 1989: 29).

## **5.5.- HISTORIA**

En el momento del primer contacto con los españoles, la población del área del Gran Suroeste, en la que se encontraban los pimas, era de unas 200.000 personas, divididas en unos cincuenta grupos diferentes desde el punto de vista etnológico que hablaban en torno a veinte lenguas diferentes. Parte de esta población se dedicaba a la agricultura y vivía en rancherías, es decir, en casas esparcidas a lo largo de los ríos, y parte se agrupaba en bandas que vivían de la caza y la recolección. Unos 150.000 vivirían en rancherías, 40.000 en asentamientos de los indios pueblo y unos 10.000 en bandas (Weaver 1992: 218 y 341).

Es posible que Cabeza de Vaca y los tres hombres que le acompañaban desde Florida, en su deambular tratando de alcanzar algún lugar donde hubiera españoles, llegaran hasta el río Gila y desde allí hubieran descendido hacia el suroeste, aunque no se puede afirmar que realmente llegaran a atravesar territorio pima (Bannon 2001: 12). Parece ser que los primeros contactos de los indios de la Pimería con los españoles datan de 1538 y 1540, durante las expediciones de Francisco Vázquez Coronado, gobernador de la provincia de Nueva Galicia, y Fray Marcos de Niza que buscaban las míticas Siete Ciudades de Cíbola, aunque no está claro que la expedición llegara hasta Casa Grande. Con seguridad bordearon el río Mayo y alcanzaron el sureste de la actual Arizona. Es posible que en esta época los habitantes de la zona fueran ya pimas, pero no se puede asegurar con total certeza. Coronado dice en su relato que al norte de Nueva España no había oro ni riquezas, lo que demoraría la ocupación de estas tierras (Eckhart 1960: 165; Bannon 2001: 15-16). Es importante tener en cuenta el papel que jugaron las leyendas sobre tesoros y riquezas a la hora de organizar las exploraciones. Hernando de Alvarado se unió a la expedición de 1540 y llegó al territorio de los pueblo, donde oyó hablar de Quivira, una tierra de enormes riquezas hacia el norte, pero después descubrirían que esta información era falsa y tenía la intención de hacer marchar a los españoles (Bannon 2001: 20). La ausencia de tesoros alejó el interés de la frontera norte.



En 1598, Juan de Oñate, propietario de minas, se dirigió hacia el norte al frente de un grupo de colonos que se establecieron a lo largo del río Grande en Nuevo México. Pero pocos años después, la Corona perdió el interés en este proyecto al pasar el peligro de la invasión inglesa, puesto que en 1578 los ataques inesperados del corsario Drake en la costa oeste de Nueva España habían hecho que la Corona se movilizara para proteger sus fronteras en el norte (Eckhart 1960: 166). En cualquier caso, habría que esperar un siglo a que llegara un hombre blanco al territorio de los pimas gileños. No se tiene información escrita de contactos hasta la llegada del padre Kino. Cuando el jesuita contactó con los pimas está claro que ya llevaban asentados en la zona un tiempo. En 1694 llegó hasta las ruinas de Casa Grande con guías nativos que le habían hablado de su existencia, aunque desconocían su origen. Kino consiguió que las autoridades enviaran una expedición en 1697 al río Gila, en la que participó también Mange. Regresó en sucesivas entradas en 1698, en 1699, en 1700 por una nueva ruta y en 1702, su sexto y último viaje. El jesuita bautizó a unas 40.000 personas, pero como sus estancias no eran largas, la duración de su influencia en el extremo norte no debió de ser muy grande.

A la llegada de Kino los apaches ya estaban atacando la Pimería desde hacía tiempo y desde 1680 existían enfrentamientos documentados con los españoles, aunque hay autores que consideran que Kino fue el causante del inicio de los ataques apaches a causa de la introducción de los caballos (Fontana 1989: 72; Sheridan 1996: 58). Por tanto, los españoles buscaron la alianza de pimas y sobaipuris para luchar contra los apaches, de modo que estos pueblos actuaron como amortiguador entre españoles y apaches (Fontana 1983b: 137). Esta guerra trajo como consecuencia el hecho de que en torno a 1770 los sobaipuris habían sido evacuados del este de la Pimería y la zona había quedado bajo dominio apache. Se había trazado una línea de presidios y uno de ellos, Terrenate, había sido trasladado hasta en cuatro ocasiones, en el intento vano de frenar al enemigo. No hubo población española, exceptuando jesuitas y soldados, hasta que en 1736 llegaron los primeros buscadores de plata, que se asentaron en la zona actual de frontera entre Sonora y Arizona. Tras la revuelta de 1751, se fundaron un año después los presidios de Tubac y Altar, lo que atrajo población española.

El nombre de pima se lo dieron los españoles, al ser los habitantes de la Pimería, ya que ellos se llamaban a sí mismos con el nombre de «otama» y en plural «ohotoma» (Russell 1908: 19). Velarde escribe las palabras prácticamente igual que Russell: «otama» en singular y «ootoma» en plural (Mange 1926: 298). Cuando querían diferenciarse de los pápagos u otros pueblos se hacían llamar «Gente del río». Según explica el jesuita Velarde, los españoles dieron este nombre a los indios porque repetían mucho la palabra «pim» que quiere decir «no» (Mange 1926: 298; Bolton 1984: 246).

El primer contacto con los estadounidenses se produjo a principios del siglo XIX al encontrarse los pimas en zona de paso hacia California, donde se había descubierto oro. Gracias a la hospitalidad de los pimas, los buscadores de oro lograron sobrevivir a la dureza del largo recorrido y a los ataques de los apaches. Más adelante, irían llegando más estadounidenses camino de California a raíz de su levantamiento contra los Estados Unidos. Los soldados se encontraron con una población amistosa que les ayudaba abasteciéndolos. Siguieron entonces unos años de prosperidad para los pimas, que obtenían beneficios con la venta del trigo. Pero este periodo duró sólo unos pocos años y entraron en decadencia por los abusos, su confinamiento en reservas y la destrucción de su ecosistema. Los indios fueron despojados de sus fértiles tierras en los márgenes de los ríos por los colonos estadounidenses, como también había sucedido anteriormente con los españoles y mexicanos. A pesar de su ayuda a soldados y colonos, el gobierno de los EEUU nunca hizo mucho por ellos. En el periodo de trabajo de Russell, los pimas seguían conservando muchas de sus antiguas costumbres, creencias y ritos, las mismas en muchos casos con las que se había encontrado Kino. Según un censo realizado por el ejército de los EEUU en 1858, había dos pueblos maricopas con 518 habitantes y ocho pueblos pimas con 4.117 habitantes. Sin embargo, Russell identificó un total de dieciocho pueblos, ya que debido a la escasez de agua, fue necesario que los pimas se dispersaran en grupos más pequeños para sobrevivir (Russell 1908: 20-23 y 30-32).

El campo de estudio de esta tesis no abarca a los pimas actuales, por lo que basta señalar la situación general desde finales del siglo XIX. En 1870 los colonos comenzaron a construir grandes canales que tomaban el agua del río Gila, por lo que grupos de pimas

debieron trasladarse al río Salado ante la falta de agua. El 14 de junio de 1879 se instituyó la reserva de Salt River. Los cuarenta años que siguieron a la llegada de colonos al Gila fueron años de necesidad ante la escasez de su principal fuente de agua, lo que conllevó la aparición de problemas graves como alcoholismo, asesinatos e inseguridad. De hecho, 1870 es una fecha que marca el inicio de un cambio en el modo de vida de los pimas, al pasar de ser una sociedad basada en una agricultura comunitaria, a una sociedad de pequeños grupos que buscaban individualmente la supervivencia. Muchos pimas dejaron de ser agricultores para convertirse en mano de obra al servicio de granjeros y agricultores estadounidenses. Con la llegada de la radio, la participación de algunos pimas en la Segunda Guerra Mundial<sup>81</sup> y la aparición de la televisión, los pimas fueron adquiriendo una visión del mundo más allá de las reservas (Ezell 1983: 159-160).

En la actualidad se calcula que existen aproximadamente 12.000 pimas, de los cuales entre 6.000 y 7.000 vivirían en las reservas de Arizona, unos 200 en el norte de Sonora y el resto en diferentes estados, principalmente en California. La reserva pima-pápago es la segunda más grande de EEUU, después de la de los indios navajos, y ocupa el 4% del territorio de Arizona (Fontana 1989: 118).

---

<sup>81</sup> Uno de los seis soldados estadounidenses que protagonizaron la famosa fotografía de Joe Rosenthal de la agencia AP/World Wide, en la que aparecen clavando la bandera estadounidense en el Monte Suribachi en Iwo Jima, en el archipiélago Volcano del Pacífico, era un indio pima. La fotografía fue tomada en febrero de 1945. De los seis soldados, sólo tres lograron regresar con vida. Uno de los supervivientes fue el pima Ira Hayes. Tras la guerra, a pesar de su condición de héroe, Hayes regresó a su reserva. Murió a causa del alcoholismo, tan sólo diez años después de que fuera tomada la famosa fotografía, en el que cayó, según la versión oficial, al no poder recuperarse nunca de la pérdida de sus compañeros y amigos. Los tres soldados fueron sometidos a una gran presión a su regreso, ya que el gobierno de los Estados Unidos los utilizó para recaudar fondos y los convirtió en símbolo de esperanza para todo un país. Un recuerdo de este hecho se encuentra en el pequeño museo de la reserva pima del Río Gila. En el año 2000, James Bradley, hijo de uno de los tres supervivientes, publicó un libro sobre este pasaje de la Segunda Guerra Mundial y sus seis protagonistas (Bradley 2000). En 2006, Clint Eastwood dirigió una película basada en esta obra.

## 5.6.- LA LENGUA

Pimas y pápagos hablaban la lengua pima de la familia lingüística uto-azteca<sup>82</sup>, una de las más extendidas en América (Jorgensen 1983: 685). A esta familia pertenecen también, entre otras, la lengua de los hopi, la lengua nahuatl, la lengua de los tarahumaras, el pipil, que es la lengua más meridional de esta familia en el noroeste de Nicaragua, y el paiute norte que sería la lengua más septentrional, hablada en el sureste de Washington (Fontana 1989: 35-36). Kino aprendió la lengua pima y pudo comunicarse con fluidez con pimas, pápagos y sobaipuris en todas sus entradas a lo largo de la Pimería, por lo que parece claro que la lengua hablada por los tres grupos era la misma, posiblemente con ciertas variaciones. Según Mange, pimas, sobaipuris y pápagos hablaban la misma lengua, con muy pocas diferencias, mientras que la lengua de yumas y cocomaricopas era completamente distinta (Mange 1926: 259). Así lo hace constar también Velarde (Mange 1926: 313; Velarde 1977: 58), que señalaba que todos los grupos de la Pimería se entendían entre sí perfectamente, en una lengua que calificó de pobre con un vocabulario reducido, haciendo gala una vez más del etnocentrismo europeo, al considerar unas lenguas superiores a otras. Añade que esta característica dificultaba su predicación por tener que buscar metáforas. Está claro que no existen lenguas superiores, cada una se adapta, con su vocabulario y estructuras, a la realidad y necesidades que rodean al hablante.

El P. Pfefferkorn dedicó un capítulo de su descripción de Sonora a la lengua pima. Apenas pronunciaban la última sílaba de las palabras, lo que dificultaba su aprendizaje. En este capítulo introduce una guía gramatical abreviada pero bastante completa en la que trata de las conjugaciones, pronombres, construcciones gramaticales y números. Además, recoge por orden alfabético una lista de topónimos dando el significado de cada uno, a modo de diccionario (Pfefferkorn 1989: 230-238).

No existía la escritura, pero sí una importante tradición oral que se transmitía de padres a hijos. Hay que destacar los bastones calendáricos como otro modo de transmisión. Se trataba de unos palos que recogían el calendario y hechos históricos por medio de

---

<sup>82</sup> Para mayor información sobre las lenguas uto-aztecas existen varios estudios (Mathiot 1983; Miller 1983).

muestras y diferentes marcas en la madera. Estos bastones reflejaban historias de los pimas y eventos que querían recordar. Kino fue testigo de esta costumbre:

*«Los gilos y el capitán Coro me avisaron luego con un propio de lo sucedido, enviándome la razón y cuenta y número de los muertos en un palo largo»*  
(Kino 1958: 121).

## **5.7.- ADAPTACIÓN AL ENTORNO**

Los pimas siempre han ocupado un medio difícil caracterizado por fuertes contrastes entre épocas de escasez y abundancia. El hecho de que hayan sobrevivido y hayan permanecido en su territorio es resultado de una serie de estrategias de supervivencia de una población que parece ser que nunca superó los 25.000 habitantes. La clave principal de su supervivencia fue la diversificación. Pimas y pápagos compartían una lengua y modelos sociales y religiosos, de modo que sus diferencias venían marcadas por las diferentes estrategias de adaptación. Por ejemplo, parece ser que los pápagos basaban el 75% de su dieta alimenticia en la recolección y la caza, mientras que los pimas basaban el 60% de su dieta en la agricultura, antes de la llegada de los españoles (Hackenberg 1983: 162-163). Hackenberg habla del cambio climático señalando que en el siglo XIV se produjo la mayor época de lluvias, de modo que los restos arqueológicos muestran gran abundancia de canales de riego, no sólo entre los pimas, sino también entre los pápagos. Es decir, éstos podrían haber basado su dieta principalmente en la agricultura en época de lluvias abundantes. Se trataba de adaptarse a las posibilidades que ofrecía el medio en un determinado momento para poder sobrevivir.

En cualquier caso parece claro que las diferencias entre la población pima estaban marcadas por la adaptación al entorno, y así varios autores distinguen tres modelos de adaptación (Bahr 1983a: 178; Fontana 1983a: 127-133; Lamar y Truett 1996: 65):

- «No villagers» («los que no viven en pueblos»): se trata de una población nómada situada en una zona muy árida, en la parte suroeste de la Pimería. La escasa lluvia se da en dos temporadas: julio-agosto y diciembre-enero. El medio es hostil por la falta de agua y de plantas comestibles pero en las zonas próximas a arroyos sí se pueden encontrar plantas características de toda la Pimería: mezquite<sup>83</sup>, paloverde<sup>84</sup> y saguaro<sup>85</sup>. Los pimas que habitaban en esta zona reciben el nombre de «sand papago». Se agrupaban en bandas, probablemente formadas por familias extensas, de no más de 80 ó 90 personas. Su dieta estaba compuesta de reptiles, insectos, pequeños mamíferos y también de crustáceos y pescado entre aquéllos que vivían cerca del mar. No tenían casas permanentes, sólo estructuras circulares de piedras para protegerse del viento o del mal tiempo. Este tipo de pimas «no villagers» desaparecieron a principios del siglo XX.
- «Two villagers» («los que viven en dos pueblos»): son los pápagos y los que se conocen en mayor profundidad gracias a los estudios y trabajos de campo de la antropóloga Ruth Underhill. Vivían en la parte central y sur de la Pimería conocida como Papaguería. Es también una zona árida pero no tanto como la anterior. Hay vegetación y plantas comestibles como el paloverde, chollas, saguaro, mezquite y otros tipos de cactus. Tenían dos zonas de asentamiento dependiendo de la estación: en invierno se establecían cerca de arroyos a los pies de las zonas montañosas y en verano en los valles y llanuras. Por tanto, había épocas del año en que podían vivir de la agricultura.
- «One villagers» («los que viven en un único pueblo»): son los pimas y sobaipuris que vivían en los márgenes de los ríos, en un territorio fértil apto para la agricultura, con agua permanente todo el año. Ya practicaban el riego a la llegada de Kino.

El agua fue un factor determinante, aunque no el único, a la hora de establecer la adaptación al medio de los pimas. Las rancherías pimas se situaron a lo largo de los ríos Magdalena, Santa Cruz, Altar y San Miguel. El sistema de riego y canalización elaborado

---

<sup>83</sup> *Prosopis velutina* (Russell 1908: figura Xa).

<sup>84</sup> *Parkinsonia torreyana* (Russell 1908: figura Xb).

<sup>85</sup> Cactácea con fruto comestible que se consumía transformada en licor. *Cereus giganteus* (Russell 1908: figura VIIIb).

por los pimas, y tan sólo compartido por los pueblo en el Gran Suroeste, determinó el modo de vida de este pueblo y su patrón de asentamiento.

### **5.7.1.- Modelo de asentamiento**

Los pimas se establecían donde había agua, aunque a diferencia de los hohokam no la utilizaron para la construcción, pues dada su escasez era preferible reservarla para el consumo personal y el riego. De hecho, las primeras construcciones en adobe se realizaron a la llegada de Kino para la edificación de las iglesias y las casas de los misioneros. Cada familia tenía una casa que utilizaba para dormir y guardar propiedades personales. Además existían construcciones comunitarias: ramadas para proporcionar sombra en las que se realizaban diferentes actividades y servían como lugar de reunión, algunas de las cuales eran para cocinar y no tenían techo para facilitar la salida del humo, otras para almacenar comida y otras servían para aislamiento de las mujeres durante la menstruación. Estas construcciones se elaboraban con ramas, hojas y esteras de hierbas que se colocaban en forma de bóveda sobre unos palos, en cuyo interior sólo se encontraban unas esteras para dormir, calabazas para almacenar agua, alguna olla para tostar maíz, arcos, flechas, algún carcaj y porras (Mange 1926: 313; Velarde 1977: 56; Pfefferkorn 1989: 192). No había ventanas y las puertas eran pequeñas, de modo que era necesario agacharse para entrar. En el interior había un fuego encendido permanentemente (Och 1965: 152; Nentuig 1980: 58).

En el primer viaje que hizo Mange con Kino en 1693, describió su alojamiento en la ranchería del Tupo como «*una casa de palos cubierta de esteras*» (Mange 1926: 215). En el cuarto viaje, en 1697, en la ranchería de Aribabia había «*130 casas hechas de palos y petates en forma de bóveda y galera*» en las que se alojaban 500 habitantes (Mange 1926: 250). Parece ser que este tipo de construcción se daba sólo entre pimas y sobaipuris, porque cuando recorrió la tierra de los pápagos dice que estos pueblos eran pobres y no habla de la existencia de casas. En la quinta expedición Kino y Mange llegaron a territorio yuma, en la confluencia de los ríos Gila y Colorado. Según el militar, en esta zona vivía mezclada la población yuma y pima. Las características culturales que describe eran similares, pero las estructuras habitacionales diferían, pues tan sólo había dos casas, techadas y muy bajas, con

la capacidad suficiente como para albergar cada una a más de cien personas. En ellas vivían juntos hombres y mujeres, solteros y casados, sin separación alguna, y en el interior de la casa sólo se podía estar sentado o echado por su escasa altura. Frente a esta casa había una ramada del mismo tamaño que se utilizaba para dormir en verano (Mange 1926: 265).

Los pimas vivían en rancherías, es decir, en conjuntos de casas a lo largo de los ríos. Variaban de tamaño y la distancia entre ellas era también variable, aunque no solían estar demasiado alejadas unas de otras, posiblemente debido a una táctica defensiva, además de la necesidad del trabajo conjunto entre rancherías para el mantenimiento de los canales de riego, base de su supervivencia, y a la participación de rancherías vecinas en diversos rituales y ceremonias. El teniente Martín Bernal, que acompañó a Kino en algunas de sus expediciones, recogió datos acerca de tamaños y distancias en su recorrido por el río Gila en noviembre de 1697: la ranchería de Quiburi contaba con 97 casas y 486 habitantes y otras siguiendo el curso del río, de las que no da el nombre, tenían por ejemplo 23 casas, unas grandes y otras pequeñas, con 140 habitantes, ó 20 casas con 123 habitantes, otra tenía 12 casas con 60 habitantes y una ranchería llamada Ojío contaba con 73 casas y 315 habitantes. Tanto el jesuita como el oficial coincidían al afirmar que el Bac era con mucho la ranchería más grande de la Pimería. Según Martín Bernal tenía 176 casas que albergaban a 830 habitantes. Las distancias que señala entre las rancherías varían desde la media legua<sup>86</sup> hasta las doce leguas (Smith, Kessell y Fox 1966: 35-47). También Mange dio detalles de tamaños y distancias. En su primer viaje con Kino, en 1693, pasaron por Magdalena, a 12 leguas de Dolores, con 120 habitantes; tras 4 leguas llegaron al Tupo con 200 habitantes y a 8 leguas al noroeste alcanzaron la ranchería del Bosna con 100 habitantes (Mange 1926: 215). En la entrada realizada en noviembre de 1697 pasaron por la ranchería de Santa Cruz con 25 casas y 100 habitantes y a una legua al norte llegaron a Quiburi, la ranchería del capitán Coro, con 100 casas y 500 habitantes (Mange 1926: 248), dato que coincide más o menos con las cifras dadas por Martín Bernal. Efectivamente, las distancias son variables pero nunca parecen superar las 12 leguas, y los tamaños de las rancherías no siguen una pauta determinada. Los grupos más próximos al mar de California eran más reducidos, de unas 30 personas (Mange 1926: 263).

---

<sup>86</sup> Una legua equivalía aproximadamente a 4 kilómetros (Robles 1939: 11; Burrus 1963: 12).



No se trataba de pueblos densos y compactos, sino que las construcciones estaban distanciadas de manera que siempre quedaban espacios libres (Och 1965: 151). El efecto que producía una ranhería se asemejaba más a un asentamiento temporal que a uno que correspondería a un grupo sedentario. Existía además un espacio ceremonial, una zona sin ningún tipo de construcción que se mantenía limpia de hierbas. Se utilizaba para celebrar ritos relacionados con la cosecha del maíz, con la caza, la fiesta del saguaro y ritos de purificación como los que precedían a una batalla. No todos los ritos se celebraban en este espacio sagrado, sino que muchos eran de carácter privado y se celebraban en el interior de las casas como la ceremonia de purificación tras un nacimiento o curaciones de enfermos (Bahr1983a: 178).

## **5.8.- TECNOLOGÍA Y CULTURA MATERIAL**

### **5.8.1.- Vestuario**

Los hombres pimas iban generalmente desnudos, aunque los pimas del norte en ocasiones vestían con mantas de algodón, y parece ser que los colores preferidos eran el rojo y amarillo. Con el algodón elaboraban también cinturones. Las mujeres iban desnudas de cintura hacia arriba y se cubrían hasta los pies con unas faldas de corteza de sauce (Velarde 1977: 55), las mismas utilizadas doscientos años después (Russell 1908: 157). En invierno se cubrían con un manto de piel de conejo. También yumas, cocomaricopas y otros pueblos próximos vestían de la misma manera, es decir, los hombres desnudos y las mujeres tapadas desde la cintura hasta los pies por una falda acampanada formada por fibras procedentes de la corteza del sauce que, al caminar, producía un ruido característico (Mange 1926: 264; Pfefferkorn 1989: 190). Existían ciertas diferencias físicas entre ambos pueblos, pues los pimas eran altos y más morenos que el resto de los pueblos de Nueva España, lo que Velarde achacaba a su desnudez (Mange 1926: 312), aunque los yumas también iban desnudos y Mange los describe como corpulentos ellos y las mujeres más

blancas y hermosas que las del resto de las naciones (Mange 1926: 264)<sup>87</sup>. Solían ir descalzos, excepto cuando el suelo estaba demasiado caliente. En ese caso, protegían los pies con unos trozos de cuero que anudaban con cuerdas (Pfefferkorn 1989: 191). En el viaje que Mange realiza en 1697 al norte, dice que los indios de la ranchería de Santa María vestían de algodón y gamuza y en el valle de San Pedro los indios iban vestidos con mantas y «*sartales de cuentas al cuello*» (Mange 1926: 244-251).

En general, puede concluirse que los pimas del norte vestían con mantas de algodón mientras que los de poniente y la Papaguería iban desnudos los hombres y «*mal tapada su decencia con pieles blandas de liebre y ciervos*» las mujeres (Mange 1926: 216). Las mujeres pimas iban desnudas de cintura hacia arriba, llevaban faldas de gamuza hasta los pies y en invierno se cubrían con una especie de chal de gamuza o de pieles de conejo, mientras que las faldas de las mujeres pápago estaban hechas de la corteza del sauce (Mange 1926: 312). Colgaban conchas, piedras y frutas secas de las pieles con que se vestían y estos adornos producían un sonido con el movimiento, que era especialmente evidente cuando bailaban (Segesser 1945: 144; Och 1965: 157).

Hombres y mujeres llevaban el cabello largo, normalmente por debajo de la cintura, y lo cuidaban mucho. El mayor castigo para un pima era cortarlo (Segesser 1945: 143; Och 1965: 169; Pfefferkorn 1989: 191-192). Algunos lo llevaban recogido en una especie de moño y otros lo enrollaban alrededor de la cabeza en forma de turbante, pero los días de fiesta llevaban el cabello suelto. Las viudas se cortaban el pelo en señal de luto. El cabello era un elemento de orgullo tanto para la mujer como para el hombre y lo cepillaban habitualmente para que brillara (Segesser 1945: 143).

---

<sup>87</sup> Mange realiza una descripción bastante completa sobre características de los indios de la nación yuma en la confluencia de los ríos Gila y Colorado con ocasión de su expedición en febrero de 1699. De hecho, aporta más datos de manera ordenada de los que da en todo el diario sobre los pimas, probablemente porque los

### 5.8.2.- Adornos corporales

Los pimas se adornaban el cuerpo con tatuajes. No se trataba de un simple adorno, sino que iba acompañado de un ritual y era un elemento diferenciador frente a otras naciones. Realizaban una invitación general a las tribus vecinas y se reunían en un espacio abierto para celebrar una ceremonia llamada «kilbe». Un hombre encendía un fuego frotando dos trozos pequeños de madera, al mismo tiempo que el hechicero distribuía maíz entre los presentes que luego se comía en forma de tortillas. A continuación el oficiante ponía al niño en su regazo y con una espina muy afilada diseñaba una línea de puntos alrededor de los ojos e iba trazando dibujos en los labios, la barbilla, brazos y pecho, agrandando los poros que rellenaba de polvos de carbón y otros pigmentos para que los tatuajes se fijaran. Al acabar, el hechicero limpiaba la sangre del niño. Durante los días posteriores las heridas de la cara se curaban con la aplicación de carbón. Este tipo de tatuaje era muy apreciado por los pimas y se realizaba en varias ocasiones a lo largo de su vida. Por medio de estos tatuajes el pueblo reconocía a sus habitantes y existía la creencia de que quien no estuviera tatuado no lograría nunca llegar hasta Montezuma (Nentuig c. 1764: 297v; Segesser 1945: 145; Och 1965: 124-125). Eran, por tanto, una señal de identidad, de pertenencia al grupo. Pfefferkorn recogió los mismos datos sobre tatuajes, con la excepción de que dice que es la madre quien llevaba a cabo el ritual, al contrario que los demás relatos que hablan de un especialista (Pfefferkorn 1989: 188). No se aplicaban sólo en la cara, sino que también se podían hacer por todo el cuerpo hasta la cintura con forma de ruedas, estrellas, roscas, serpientes y animales (Och 1965: 124-125).

Los pimas se pintaban el rostro, como se deduce del comentario de Mange al llegar a la nación yuma en el río Gila, pues dice que estos indios no pintaban su rostro como era costumbre en las demás naciones (Mange 1926: 264). Para las pinturas corporales se empleaban los colores rojo, verde, amarillo, azul y blanco que se obtenían mezclando tierra con otros elementos. La pintura se almacenaba en forma de bolas que se disolvían en el agua para su aplicación. Se extendía con los dedos por el rostro y desde el cuello hasta la

---

yumas suponían una novedad, mientras que a los pimas ya los conocía bien y no consideraba necesario, desgraciadamente, dar una descripción detallada de sus casas, vestuario o juegos.

cintura en líneas de diferentes colores o en zigzag. Este tipo de pinturas sólo se aplicaba con ocasión de determinadas celebraciones o en caso de guerra (Och 1965: 126).

## **5.9.- ARTE**

La cerámica era poco elaborada, sin embargo la cestería era uno de los máximos exponentes de su arte y resultaba ser muy apreciada. Era labor exclusiva de la mujer. En los relatos de las diversas fuentes se habla en numerosas ocasiones de las cestas. Destacan las «coritas», unas cestas alargadas con forma de bandeja para servir alimentos (Smith, Kessell y Fox 1966: 38; Pfefferkorn 1989: 194). Las «coritas», blancas y negras, estaban hechas de hojas de maíz. En general, toda la cestería era blanca y negra y el color blanco se obtenía a partir de los sauces y el negro de la vaina de algunas judías (Underhill 2000: 24). Algunos de estos recipientes servían incluso como envases de agua dada la perfección de la técnica (Segesser 1945: 147; Och 1965: 123). También elaboraban esteras para dormir en el interior de las casas o para sentarse sobre ellas cuando estaban en el exterior. Los hombres eran los encargados de trenzar cuerdas del mezcal (Underhill 2000: 20 y 26).

Utilizaban la piedra para el metate y los morteros para moler el maíz y para las puntas de las flechas, que en su otro extremo llevaban plumas de cuervo o de pavo si se utilizaban para la caza, y de águila si se empleaban en la guerra, de manera que el valor de este animal se transmitiera al guerrero (Underhill 2000: 29).

Los instrumentos musicales utilizaban materiales diferentes: las flautas eran de caña, las maracas eran calabazas rellenas de piedras o semillas con un mango de madera y los tambores podían ser similares a las cestas o recipientes de cerámica (Underhill 2000: 31).

## **5.10.- ECONOMÍA**

### **5.10.1.- La agricultura**

Los pimas basaban gran parte de su economía en la agricultura. Utilizaban las dos épocas de inundaciones, junio y octubre, para obtener cosechas, de maíz principalmente. Desarrollaron un elaborado sistema de riego con diques, zanjas y canales, heredero de la cultura hohokam, siendo, al parecer, los únicos pueblos del suroeste que utilizaron tal sistema. Los maricopas, por ejemplo, también gente de río, no empezaron a construir canales hasta mediados del siglo XIX. La agricultura era una ocupación a la que se dedicaban tanto hombres como mujeres. La preparación de las tierras y el riego corría a cargo de los hombres, mientras que las mujeres se encargaban del cultivo, del transporte - con un saco encima de la cabeza- y de moler el grano. El río Gila transportaba una gran cantidad de sustancias que enriquecía la calidad de los suelos. Por otra parte, los ríos llevaban mucha cal, lo que era perjudicial para los cultivos, pero se podía eliminar lavando la tierra (Russell 1908: 86-88). La propiedad de la tierra no era individual, sino que correspondía a cada pueblo. Las tierras del pueblo se iban heredando por las sucesivas generaciones. El jefe no podía redistribuirlas ni obligar a realizar trabajos comunitarios.

Además de la agricultura, practicaban la caza y la recolección, más importantes entre los pápagos que entre los pimas. La caza era tarea de los hombres y se organizaban partidas en las que participaban varias rancherías. En el territorio pima el agua era abundante todo el año, por lo que también basaban una parte reducida de su subsistencia en la pesca, lo que no sucedía entre los pápagos, pues en muy pocas partes de su territorio había agua todo el año. Podría decirse que el 60-70% de la dieta pima se basaba en la agricultura, mientras que entre los pápagos el porcentaje descendía hasta el 20%, lo que marcaría la principal diferencia entre ambos pueblos (Jorgensen 1983: 693).

### **5.10.2.- La organización en el trabajo**

No existía un trabajo colectivo organizado, pero varios pueblos se unían para construir diques y canales que todos usarían. No existía nadie encargado de supervisar el mantenimiento de los canales, pero se supone que por el uso colectivo y el bien de la comunidad todos participaban en su mantenimiento. Los pimas fueron capaces de aunar sus esfuerzos en beneficio del grupo sin necesidad de desarrollar un poder centralizado ni una autoridad religiosa, y sin necesidad de establecer terrenos exclusivos para el poder político ni un trabajo obligatorio para éste. Por tanto, se organizarían a través de su sistema de parentesco, a diferencia de los pueblo, por ejemplo, donde este tipo de tareas eran obligatorias una vez al año (Jorgensen 1983: 698). De ahí que fueran reacios a aceptar que el misionero les obligara a trabajar unos días determinados a la semana para las tierras de la misión, puesto que no entraba en sus esquemas de organización.

Existía la diferenciación del trabajo por sexos. Las funciones del hombre eran principalmente la caza, la recolección, fabricación de herramientas y armas, gran parte de las labores agrícolas, la construcción de viviendas y la guerra. La mujer se dedicaba a la preparación de alimentos, al cuidado de los hijos, la cestería, la cerámica y también a la recolección y participaban en la cosecha (Pfefferkorn 1989: 201 y 204; Underhill 2000: 15).

### **5.10.3.- La reciprocidad**

Los pimas practicaron el comercio, a escala reducida, de maíz, cestería y mantas con el resto de Sonora, especialmente a partir de mediados del siglo XVIII. Pero ya anteriormente pápagos y pimas intercambiaban productos recolectados por los primeros con los productos cultivados por los segundos. Y en época anterior a Kino existía el intercambio de productos con los hopi que, poco a poco, había dejado de practicarse debido al incremento de los ataques apaches. En épocas de carestía, normalmente consecuencia de la sequía, los pápagos ofrecían a los pimas su trabajo a cambio de comida, puesto que no tenían productos para intercambiar (Noticias 1792: 339r; Hackenberg 1983: 163; Lamar y Truett 1996: 65; Polzer y Sheridan 1997: 338; Underhill 2000: 43). Las mantas de algodón

de los pimas se encontraban también entre los pápagos, ya que las intercambiaban por productos elaborados del cuero procedente de los venados (Mange 1926: 312).

La reciprocidad o intercambio de alimentos se desarrollaba en un marco ritual. Cada año se celebraba una ceremonia de la cosecha y cada año se turnaban entre varios pueblos para ser los anfitriones, de modo que cada vez era un pueblo el que acogía la celebración y alimentaba a sus vecinos. Y esto mismo se aplicaba para la fiesta del saguaro (Jorgensen 1983: 698). Cuando los pápagos sufrían una época de carestía se ofrecían para celebrar rituales para atraer la lluvia, la fertilidad y en general la buena suerte. Se alojaban con las familias de la ranchería donde celebraban sus danzas y cantos, a cambio de los cuales recibían comida. Este tipo de intercambio ritual, común también a otros pueblos del suroeste, era beneficioso para ambas partes porque cuando el pueblo anfitrión sufriera una época de necesidad, acudiría al pueblo al que previamente había acogido y recibiría lo mismo a cambio de sus servicios. Es decir, existiría una reciprocidad en la que los papeles y situaciones se irían turnando (Ford 1983: 717).

#### **5.10.4.- La dieta**

Los pimas se alimentaban, entre otros productos, de liebres, venados y conejos, al menos en ocasiones festivas, así como de pitahaya y maíz. Los indios del Gila eran pescadores, utilizaban redes y otros instrumentos de pesca, y se alimentaban de pescado, maíz, frijol y calabazas (Kino 1958: 122-124). Existían dos cosechas anuales de maíz, la base de la dieta. Además consumían pinole y judías de mezquite. En el valle de San Pedro se cultivaba maíz, frijoles, calabazas y algodón, que tejían en mantas que teñían de varios colores (Mange 1926: 250). Mange describe la comida con que son obsequiados en sus entradas por la Pimería: frijoles cocidos y harina de maíz y en otra ocasión les ofrecieron «*jícaras grandes de calabaza cocida, frijol y pinole*» (Mange 1926: 249-250). Consumían asadas las raíces de mezcal, de sabor dulce, y melón y calabaza, que se calentaban hasta que adquirían una consistencia espesa (Pfefferkorn 1989: 199).

Los pimas cazaban venados y organizaban grupos de caza entre diferentes rancherías cuando era la época, ya que Mange en su primer viaje por la Pimería en 1693 dice que al llegar a la ranchería del Pitquín había poca población porque la mayoría estaba cazando ciervos, y lo mismo sucedió al llegar a Caborca (Mange 1926: 217). El militar pasa por campos fértiles que producían maíz, frijol y calabaza, mientras que al irse acercando al mar de California, las tierras se convertían en estériles y los indios se alimentaban de raíces, langostas, mariscos (Mange 1926: 219), ciervos y carneros salvajes (Mange 1926: 284), camotes silvestres, pitahaya y «*una frutilla colorada*» (Mange 1926: 216).

El maíz era, por tanto, la base de la alimentación pima y era consumido de diferentes formas (Och 1965: 154; Pfefferkorn 1989: 194-200):

- Pozole: una especie de pan, que se obtenía de maíz hervido, y se consumía a diario.
- Esquite: las mazorcas se introducían en agua durante un día entero. A continuación se calentaban en un recipiente hasta que los granos de maíz iban explotando, en forma de bolas blancas.
- Pinole: era el esquite machacado y mezclado con agua fría.
- Atole: maíz convertido en harina fina y mezclado con agua hasta adquirir la apariencia de la leche. A continuación se cocinaba, de modo que iba espesando hasta convertirse en una especie de papilla. Se solía tomar como desayuno.

#### **5.10.5.- Las bebidas alcohólicas**

El alcohol se solía consumir en ocasiones rituales o en celebraciones festivas, pero no de manera cotidiana. En este contexto la embriaguez era admitida socialmente. Se obtenía a partir de plantas que normalmente se consumían como alimento, pero eran sometidas a un proceso de fermentación que las convertía en alcohólicas.

La pitahaya<sup>88</sup> era una bebida que se obtenía de la fruta del mismo nombre. Las mujeres exprimían el fruto para obtener un líquido de color rojo que se dejaba fermentar al

---

<sup>88</sup> Planta de la familia de las Cactáceas.



sol durante varios días (Och 1965: 155; Pfefferkorn 1989: 180). Esta bebida se consumía principalmente en ocasiones especiales, tales como la fiesta de la pitahaya que duraba dos o tres días y se celebraba en junio y octubre, época de la maduración de la fruta (Mange 1926: 316; Pfefferkorn 1989: 180). La bebida del mezcal se obtenía de sus raíces y del toloache<sup>89</sup> se obtenía una bebida alcohólica muy fuerte (Och 1965: 156). También con el saguaro y con el maíz se elaboraban bebidas alcohólicas, cuyo jugo se dejaba fermentar al sol (Pfefferkorn 1989: 180).

### 5.11.- ORGANIZACIÓN SOCIAL

No hay mucha información sobre la organización social antes de la llegada de los españoles a la Pimería y los relatos de los jesuitas y militares apenas proporcionan datos. La única referencia que hace Mange en su diario es en ocasión del segundo viaje que realizó con Kino por la Pimería, en 1694, y al llegar a las rancherías de Santa Teresa y Atí, a tres leguas de la misión del Tubutama, dice que en ellas vivían «*parcialidades de familias emparentadas*» (Mange 1926: 224). Y Velarde dice que «*no usan casarse con sanguíneas, aun fuera de los grados prohibidos de la afinidad no hacen reparo*» y confirma que los hombres tenían dos o tres mujeres en rancherías diferentes, pero en el caso de que todas pertenecieran a la misma, vivían en casas distintas. Se practicaba el levirato, por lo que en caso de la muerte de la esposa, el hombre debía contraer matrimonio con la hermana de la difunta. El matrimonio apenas conllevaba ritos y la separación funcionaba siguiendo la misma pauta: bastaba con que una de las partes abandonara la casa (Mange 1926: 315; Velarde 1977: 61; Pfefferkorn 1989: 187). Existía cierta libertad para elegir a la pareja, aunque los padres solían intervenir para formalizar el matrimonio (Ezell 1983: 152; Pfefferkorn 1989: 187). A través del relato del P. Segesser tenemos datos del modo en que se acordaba un matrimonio: el padre de la joven visitaba al padre del pretendiente para comenzar a hablar, del mismo modo, apunta el jesuita, que los españoles organizaban las bodas de sus hijos. Si llegaban a un acuerdo invitaban a sus amigos a bailar y a comer. Al terminar la comida, el más anciano dirigía a la pareja un discurso explicándoles cómo debía

---

<sup>89</sup> «Nombre genérico de varias plantas con propiedades medicinales (...)». (RAE)

ser la vida en común que estaban a punto de comenzar. En opinión de Segesser a este procedimiento no le faltaba nada para ser un verdadero matrimonio, excepto la autoridad de la iglesia (Segesser 1945: 145).

Por tanto, es posible concluir que se trataba de una sociedad patrilineal, basada en la familia extensa formada por una pareja, sus hijos casados e hijas no casadas, en la que estaba permitida la poliginia y donde apenas se celebraban ritos matrimoniales. Spicer señala que todos los pueblos de la familia lingüística uto-azteca desarrollaron un sistema de parentesco bilateral, donde las unidades familiares mayores eran las familias extensas (Eggan 1983: 736). Del mismo modo Russell concluye que se trata de una sociedad patrilineal, en la que se practicaba la endogamia de grupo y la exogamia residencial, ya que se prefería el matrimonio con pimas de otras rancherías, aunque existían también casos de matrimonios de hombres pimas con mujeres de otros grupos. Parece ser que ya antes de la llegada de los jesuitas la castidad era una regla común entre las jóvenes (Russell 1908: 186). Normalmente todos los miembros de una ranchería estaban emparentados. Los miembros de una misma familia tenían tres o cuatro casas próximas en las que vivían padres e hijos y los hijos casados con sus mujeres e hijos (Underhill 2000: 13).

El embarazo era protagonista de algunos tabúes. Las mujeres en avanzado estado de gestación debían abandonar su casa porque no podían dar a luz en ella, puesto que el nacimiento restaría poder a las armas de los hombres. Buscaban un lugar apartado y no solían recibir ayuda durante el parto. Cuando una mujer daba a luz, se reincorporaba de inmediato a sus actividades (Och 1965: 128; Pfefferkorn 1989: 188).

## **5.12.- ORGANIZACIÓN POLÍTICA**

Los indios pimas carecían de un poder político centralizado, no existía un jefe supremo para la nación pima, sino que cada pueblo tenía su jefe, que era asistido por un consejo, pero sí existía el sentimiento de pertenencia a la nación pima. Existían pueblos emparentados que podían unirse bajo un único mando en situaciones concretas como

guerras o partidas de caza. Este puesto no era hereditario y cualquier miembro del pueblo podía acceder a través de méritos propios. El jefe no imponía su autoridad, sino que la obediencia de su pueblo se basaba en el respeto y confianza, algo que tenía que ganarse (Underhill 2000: 35). Los pimas formaban una sociedad igualitaria, en la que sólo destacaba el que ejercía de jefe del grupo, aunque alguno de ellos había logrado alcanzar gran reconocimiento fuera de su grupo. Tal era el caso de Soba, el jefe de los sobas en el poniente, o Coro, el capitán de los sobaipuris, o Francisco Pacheco, más conocido como Cola de Pato, que al morir, en 1715, había sido sucedido por su hijo de manera excepcional (Velarde 1977: 58). Estos tres jefes aparecen en varias ocasiones en la relación de Kino, que llegó a tener amistad personal con Coro y Cola de Pato. También habla del capitán Coro el teniente Martín Bernal, ya que durante la entrada al Gila de noviembre de 1697, el capitán acompañará a la expedición durante varios días para presentarles en las rancherías, donde el jefe indio era siempre acogido con gran respeto (Smith, Kessell y Fox 1966: 35-47). Coro era el jefe de la ranchería de Quiburi, pero en caso de enfrentamientos con los apaches u otros enemigos se ponía al mando de los sobaipuris y pimas de varias rancherías que se unían para enfrentarse al enemigo común. Sin embargo, los indios de otras rancherías no estaban obligados a obedecerle, era algo voluntario o fruto del interés común (Mange 1926: 314). Hablaríamos, por tanto, de personajes carismáticos o con capacidad de organización cuyo poder se aceptaría de manera tácita en casos muy concretos y puntuales como guerras y caza.

Se trataba, pues, de una sociedad no especializada. Se pactaban alianzas entre rancherías pero siempre con un carácter temporal y no dentro de un contexto de unidad política. Los decretos del consejo eran anunciados por el pregonero. Además, en cada pueblo había un maestro de ceremonias que se encargaba de organizar las fiestas y algunas de las ceremonias. Cualquier hombre de reconocido valor podía ponerse al mando de una expedición guerrera y su función se daba por finalizada al regresar de la campaña (Mange 1926: 314; Pfefferkorn 1989: 145).

### **5.13.- LA GUERRA**

La guerra era un factor presente en la vida cotidiana de la Pimería. Los pimas se enfrentaban a diversos enemigos, principalmente los jocomes, janos, sumas, mansos y, muy especialmente, los apaches. En torno a estos enfrentamientos surgió una serie de rituales de purificación preparatorios a la guerra y posteriores, acompañados de danzas de la victoria. La guerra condicionó el patrón de asentamiento, ya que las rancherías no se hallaban alejadas en exceso unas de otras para poder unirse ante ataques enemigos. En caso de guerra surgía la figura del capitán, un puesto que duraba sólo el periodo del enfrentamiento. Los pimas no eran un pueblo especialmente belicoso pero desarrollaron tácticas defensivas y eran difíciles contrincantes, especialmente los sobaipuris por su proximidad al territorio apache, o los pimas del poniente que debían enfrentarse a los seris (Velarde 1977: 62).

Para poder acceder a la guerra, era necesario que los jóvenes se sometieran a un rito de iniciación que les permitiría convertirse en guerreros. Se trataba de superar una serie de duras pruebas físicas sin proferir quejas, que le podrían declarar no apto. El candidato recibía golpes, azotes y se le clavaban espinas y garras de aves de presa hasta que brotaba sangre. Superadas estas pruebas físicas, el joven debía demostrar su destreza con el arco y escuchar un discurso del jefe en el que le alentaba a no desfallecer nunca ante el peligro, a obedecer sus órdenes y proteger a su pueblo. Una vez que el candidato superaba todas las pruebas, debía llevar a cabo una serie de misiones arriesgadas como buscar rastros enemigos, escoltar a miembros de la comunidad que debían desplazarse o llevar mensajes de una ranchería a otra (Och 1965: 127-128).

Las armas empleadas eran arcos, flechas y macanas. Además, aplicaban a las flechas un veneno tremendamente efectivo (Mange 1926: 239; Nentuig 1971: 122). Con pieles de animales confeccionaban las aljabas para transportar las flechas. Desde muy temprana edad, en torno a los tres años, los pimas comenzaban a adiestrar a sus hijos en la guerra (Och 1965: 126). Los arcos eran de madera o raíces de árboles que se calentaban al fuego para poder curvarlos. La cuerda se elaboraba a partir de intestinos de animales. Las flechas solían fabricarse con ramas de arbustos, eliminando todas las hojas, ayudados por

una piedra o concha. En la parte inferior se ponían plumas de aves de presa, mientras que en la parte superior se introducía una piedra afilada, de forma triangular, en el caso de que el arma estuviera destinada a la guerra. Si por el contrario su función era la de cazar, no se aplicaba una cabeza de piedra, sino que la propia madera se afilaba y se ponía al fuego para endurecerse. La aljaba se colgaba en diagonal con una cuerda desde el hombro izquierdo a la cadera derecha. Las lanzas no se solían emplear para la guerra, más bien estaban destinadas a la caza (Pfefferkorn 1989: 201-204). Además protegían el brazo con una piel animal de modo que no les golpeará el arco al disparar (Pfefferkorn 1989: 211).

Kino habla en una ocasión de costumbres guerreras describiendo una lucha de los pimas contra un ejército de seiscientos hombres formado por apaches, jocomes, janos, sumas y mansos. Esta cifra parece muy elevada pero es la que da Kino. Estos enemigos atacaron Quiburi, junto al río San Pedro, y el capitán Coro asumió el mando. El capitán de los enemigos, El Copotcari, propuso una lucha de diez pimas contra diez de sus hombres. Coro aceptó y el enfrentamiento se desarrolló con flechas y piedras. La batalla concluyó con la victoria de los pimas, al dar muerte al capitán El Copotcari y a otros cinco contrincantes. Al morir su jefe, los enemigos emprendieron la huida, pero fueron perseguidos por los pimas que dieron muerte e hirieron a más de quinientos (Kino 1958: 120-121).

La víspera de la partida a una batalla, los hombres se reunían en la casa de la comunidad para escuchar la arenga del capitán que duraba toda la noche. En otros casos se reunían sólo los guerreros más experimentados de diferentes rancherías, se sentaban en círculo y fumaban tabaco, con el que sellaban su alianza. Entonces decidían una estrategia y el día en que iban a realizar el ataque. Para avisar a sus hombres enviaban mensajeros con palos de madera, cuya cantidad indicaba el número de días que quedaban para iniciar el ataque (Pfefferkorn 1989: 211). Los guerreros partían al amanecer y por el camino se iban uniendo a otros grupos aliados. Si eran derrotados, regresaban de noche y en silencio. Si por el contrario salían victoriosos, regresaban a plena luz del día con las cabelleras, el trofeo más preciado, celebraban danzas y torturaban a los cautivos con un tizón ardiendo (Nentuig c. 1764: 299r-299v; 1980: 64).

Las cabelleras se obtenían del siguiente modo: se cortaba la piel a la altura de la frente, se introducían los dedos por debajo de la piel y se tiraba hasta arrancarla (Pfefferkorn 1989: 170-171). Los guerreros que habían matado a algún enemigo no participaban en las danzas, sino que debían aislarse durante dieciséis días, como rito de purificación, para que el derramamiento de sangre no se volviera contra ellos. Se trataba, por tanto, de alejar un posible peligro (Underhill 2000: 60). Como botín traían no sólo cabelleras, sino también manos y pies de sus enemigos muertos y los ataban a unas cuerdas. Comenzaba el baile e iban pasando por las casas agitando estas cuerdas y recibiendo objetos como regalo. Por las noticias de los cautivos pimas huidos, se sabe que también los apaches realizaban ritos similares cuando derrotaban a sus adversarios. Estas danzas se repetían en varias rancherías pimas de manera simultánea porque la noticia de una victoria se extendía rápidamente (Segesser 1945: 157; Pfefferkorn 1989: 210). Las danzas se celebraban en rueda, cantando y gritando, en torno al fuego y a un palo del que colgaba una cabellera o algún miembro del enemigo muerto (Mange 1926: 313). En las danzas de la victoria, que podían alargarse varios días con sus noches, participaban también niños y ancianos (Och 1965: 130). Kino y Mange, en una entrada realizada en noviembre de 1697, hicieron noche en Quiburi, la ranchería del capitán Coro, donde fueron recibidos con un *«exquisito baile en forma circular, en cuyo centro una alta asta donde pendían 13 cabelleras, arcos, flechas y otros despojos de otros tantos enemigos apaches que habían muerto»* (Mange 1926: 248). Kino relata el mismo episodio y explica que encontraron a los pimas celebrando una victoria frente a los janos y jocomes. La celebración consistía en una danza en rueda con las cabelleras de los enemigos, a la que se unieron los soldados españoles (Kino 1958: 121).

Cuando un pima resultaba herido de flecha, el proceso de curación era el siguiente: la herida se lavaba con saliva y se aplicaba peyote, que dejaban actuar durante dos días. Entonces limpiaban la herida con un trozo de algodón ayudándose con un palo. Volvían a aplicar peyote y repetían la misma operación hasta que la herida quedaba curada. Finalmente, aplicaban la raíz machacada de una planta llamada lechuguilla para que la herida cicatrizara completamente (Nentuig c. 1764.: 300r; 1980: 66). Aunque el relato es

posterior al contacto, este proceso era probablemente el mismo que se venía practicando con anterioridad. También aplicaban un bálsamo de mezcal (Pfefferkorn 1989: 203).

#### **5.14.- EL ENTRETENIMIENTO**

Los pimas practicaban juegos de pelota. Jugaban con una pieza redondeada de madera que golpeaban con el pie y el juego recibía el nombre de «guaquimari». Participaban dos equipos que salían de un punto al mismo tiempo y cada uno con su pelota de madera debía recorrer tres leguas o distancias de unas dos horas. No se podía tocar con las manos, excepto en el caso de que quedara atrapada en un árbol o arbusto. Los jugadores iban prácticamente desnudos y en ocasiones se golpeaban con espinas. Al llegar a la distancia establecida daban la vuelta y el primer equipo en llegar al punto de partida se proclamaba vencedor. En ocasiones, al finalizar el juego estaban cubiertos de sangre y polvo (Mange 1926: 313; Och 1965: 160-161). Pfefferkorn describe un juego similar, llamado «cokimari» o «guaquí mari», en el que participaban de treinta a cuarenta hombres divididos en dos equipos. Cada jugador portaba un palo ligeramente curvado en un extremo para poder recoger dos huesos unidos por una cuerda. La meta a la que debían llegar los huesos estaba a una hora de distancia aproximadamente. Un equipo intentaba llegar a la meta, mientras que el otro trataba de evitarlo intentando que los huesos no avanzaran y regresaran al lugar de inicio. El juego daba comienzo cuando uno de los equipos lanzaba los huesos a la mayor distancia posible. A partir de este momento, cada equipo golpeaba los huesos intentando alcanzar sus respectivas metas (Velarde 1977: 57; Pfefferkorn 1989: 183-184). Mange describe el juego de pelota que se daba entre los yumas que coincide con la versión pima. La pelota era negra, como de pez dice, y llevaba incrustadas varias conchas. Participaban dos equipos que iban dando patadas con la punta del pie hasta recorrer tres o cuatro leguas y entonces se retrocedía. El equipo que llegaba antes al punto de salida era el vencedor (Mange 1926: 264-265). Por tanto, el juego de pelota de los pimas descrito por Velarde y Och y el de los yumas descrito por Mange es exactamente igual. Lo único que parece variar es el material con que está hecha la pelota. A principios del siglo

XX los pimas seguían practicando carreras con pelotas de madera cubiertas de goma de creosote<sup>90</sup>, normalmente en forma de competiciones entre pueblos (Russell 1908: 173).

Eran, por tanto, grandes corredores y capaces de cubrir grandes distancias en poco tiempo, por lo que eran muy apreciados como mensajeros, pues podían recorrer largas distancias en mucho menos tiempo que cualquier europeo (Och 1965: 160-162). Además se celebraban carreras, con público, en las que participaban de treinta a cuarenta hombres. Los participantes se pintaban la cara de rojo, con líneas negras sobre la nariz, la boca y la frente. El resto del cuerpo se decoraba con pintura roja, negra, blanca y amarilla que formaba dibujos de animales. Llevaban el pelo recogido y adornado con una pluma (Pfefferkorn 1989: 185).

Otro juego era el «patole» que consistía en hacer botar sobre una piedra cuatro cañas o palos con unas líneas talladas, de modo que caían al suelo señalando un número determinado por estas marcas. El primero que llegaba a un número establecido era el vencedor (Mange 1926: 313; Och 1965: 159-160; Velarde 1977: 57). Este juego se mantenía a principios del siglo XX (Russell 1908: 175). Pfefferkorn recoge el mismo juego con alguna variante: participaban dos hombres que se sentaban uno frente a otro. En el espacio que había entre ellos se disponían los palos en cuatro filas y se utilizaban dos piezas de madera marcadas por las dos caras con puntos negros, cuya suma no superaba el número diez<sup>91</sup>. Una piedra hacía las veces de ficha, de modo que al lanzar el «dado» de manera alterna, ésta iba avanzando por las filas según el resultado. El vencedor era el jugador que conseguía sacar antes la piedra de las filas de palos (Pfefferkorn 1989: 183).

Kino hace referencia en varias ocasiones a danzas y cantos, aunque sin profundizar. No hay que olvidar que el interés de Kino se centraba en la evangelización y en la exploración de nuevos territorios, no en los datos etnográficos. Y aunque es testigo directo de numerosas danzas con las que era recibido en sus continuas visitas, no va más allá en su descripción. Respecto a los relatos coetáneos de Kino, tampoco se ofrecen muchos datos,

---

<sup>90</sup> *Larrea mexicana* (Russell 1908: figura IXa).



puesto que los misioneros intentaron erradicar este tipo de celebraciones que en ocasiones iba acompañada de consumo de alcohol. La descripción de éstas, por tanto, se habría alejado de su deber evangelizador. Sí está claro que eran parte importante de la vida cotidiana de los pimas, pues cuando los misioneros destinados en Guevavi y el Bac intentaron erradicarlas, recibieron la amenaza de los pimas de abandonar la misión si no se les permitía continuar con sus cantos y danzas nocturnos (Segesser 1945: 157). La actitud de Kino difería de la de algunos de sus compañeros, puesto que tal y como recoge en varias ocasiones en *Favores celestiales*, cuando era recibido con danzas y cantos se sentaba con los indios para observarlas y agradecerla la deferencia.

Los bailes se realizaban en círculo y hombres y mujeres unían sus manos, saltaban y realizaban pasos avanzando y retrocediendo (Pfefferkorn 1989: 180). Mange es testigo como compañero del jesuita de muchas de estas danzas. En varios de los viajes que describe en su diario eran recibidos por los pimas con cantos y bailes que a veces duraban toda la noche. Las canciones estaban presentes no sólo acompañando las celebraciones festivas sino en muchos momentos de la vida pima: acompañaban las danzas de la lluvia y eran utilizadas por los hechiceros para diagnosticar y curar enfermedades (Underhill 2000: 63-64). Eran monótonas y repetían una y otra vez las mismas frases, alternando voces masculinas y femeninas unas veces, y otras cantando todos al mismo tiempo. En algunas danzas participaba todo el pueblo, en otras sólo algunos hombres, siguiendo una coreografía predeterminada. La música se obtenía con maracas de calabazas pequeñas, rellenas de semillas secas o piedras, y con recipientes de cerámica golpeados por palos de madera. En ocasiones podían durar varios días con sus noches, durante los que prácticamente no dormían (Och 1965: 162-163; Pfefferkorn 1989: 181).

Con ocasión de las cosechas se celebraba una fiesta en la que se unían varias rancherías y pasaban varios días comiendo, bebiendo, cantando y bailando, especialmente en los meses de junio y julio, cuando abundaba la pitahaya (Och 1965: 176 y 180).

---

<sup>91</sup> Según este jesuita los pimas no tenían en su vocabulario un término que designara una cifra superior a veinte. A partir del número 21 decían «sía» que querría decir «muchos» (Pfefferkorn 1989: 167).

## **5.15.- SISTEMA DE CREENCIAS**

### **5.15.1.- Visión del mundo**

La creencia generalizada de los misioneros que actuaron en la Pimería era que los pimas carecían de religión. Habían llegado a esta conclusión al no observar la presencia de ídolos ni manifestaciones externas claras acordes a su concepción de la espiritualidad. Esta percepción parecía más evidente si era comparada con las culturas maya y azteca con las que muchos de los misioneros estaban familiarizados (Och 1965: 132-133). Consideraban que la evangelización resultaría así más sencilla que si hubieran tenido creencias religiosas arraigadas, aunque todos coincidían al afirmar que eran conscientes de que debía de existir un ser supremo, probablemente representado por el sol, y que tenían conocimiento del diluvio, un mito universal (Segesser 1945: 144; Kino 1958: 253). Según recogía la tradición pima, un tal Jitoy y dos familias habían sobrevivido al diluvio. Por otra parte, existía la creencia de que en la luna había un muchacho que había sido llevado hasta allí por una grulla. De esta manera explicaban las manchas de la luna, aunque otros afirmaban que se trataba de un coyote y no de un muchacho (Mange 1926: 314-315; Velarde 1977: 60). El ser sobrenatural era I'toi, o Jitoy, un héroe, además del Coyote, que era un personaje ambiguo, pues a veces representaba el bien y otras veces el mal. Casa Grande era un lugar sagrado, así como las tumbas de los chamanes, situadas fuera del pueblo. Los pimas creían que la naturaleza poseía poderes de los que el hombre carecía, pero éste podía conseguir algunos de estos poderes a través de apariciones y visiones de animales y plantas (Underhill 2000: 59).

Existía el concepto de otra vida después de la muerte, aunque no asociado a una recompensa o castigo. Al morir, las almas vagaban y se trataba de impedir su regreso. Por ese motivo se enterraba al difunto en un lugar alejado de su rancharía y se quemaba su casa. Cuando un niño moría era enterrado junto a un camino, de manera que su alma pudiera entrar en otro cuerpo y así vivir la vida que no había llegado a disfrutar. Las madres de los

niños que morían con sólo unos pocos meses depositaban su leche en un recipiente o en un agujero junto a la tumba (Och 1965: 134).

A pesar de la escasez de datos, es posible llegar a ciertas conclusiones. La cosmovisión era sencilla y estaba poco estructurada. No existía una jerarquización del mundo sobrenatural. En sociedades más estructuradas, como los pueblo, los poderes sobrenaturales se obtenían a través del aprendizaje y rituales que ponían en relación al hombre con lo sobrenatural, mientras que en las menos complejas, como el caso de pimas y pápagos, los poderes sobrenaturales se obtenían por herencia o a través de sueños y visiones (Lamphere 1983: 758). La falta de jerarquización social podría ser, por tanto, reflejo de la ausencia de jerarquización en el panteón pima, a pesar de tratarse de una sociedad que tenía el sentimiento de pertenecer a una misma nación, que debía defenderse del mismo enemigo para lograr su supervivencia y que debía trabajar conjuntamente para mantener el sistema de riego.

#### **5.15.2.- Ritos**

Los pimas practicaban ritos funerarios, creían en otra vida y sentían temor por los muertos y sus espíritus que podían vagar por el mundo de los vivos. Cuando un pima moría, la familia quemaba la casa para que el espíritu no regresara (Segesser 1945: 158; Och 1965: 129 y 152) y las mujeres de la familia emitían gritos y lamentaciones en torno al cadáver hasta que era enterrado (Pfefferkorn 1989: 222). Si moría el jefe, lo enterraban en el centro del pueblo que se abandonaba completamente. Los pimas colocaban alimentos en las tumbas con la creencia de que los necesitarían en el otro mundo. Además, se cubrían la cara con una capa de un dedo de grosor, dejando sólo a la vista ojos y boca. Durante seis meses emitían gritos plañideros, tres veces cada noche. Enterraban a sus muertos envolviéndolos en varias mantas (Segesser 1945: 158). Los hombres eran sepultados con sus arcos, flechas y calabazas con agua, lo que podría demostrar una creencia en otra vida, aunque no distinguían entre premio y castigo (Mange 1926: 316; Och 1965: 128 y 175; Velarde 1977: 61; Pfefferkorn 1989: 223), pero el resto de las pertenencias se destruían (Weaver 1992: 229). En algunas ocasiones, el cuerpo se incineraba. De hecho, Mange habla

acerca de la incineración del cuerpo del P. Saeta: un pima cristiano de Caborca llamado Felipe quemó el cadáver del P. Saeta, como dice que acostumbraban a hacer los pimas con los difuntos que más estimaban para evitar que el cuerpo se corrompiera a causa del veneno de las flechas (Mange 1926:323). La actitud del pima ante la propia muerte era de tranquilidad y pasividad, al menos aparente, lo que sorprendía a los misioneros.

Ya hemos hablado de los rituales de iniciación para los guerreros, aunque hay autores que consideran que no existe verdadera evidencia de que se celebraran ritos de paso, excepto ritos de pubertad en las niñas (Ezell 1983: 152). Las mujeres debían permanecer aisladas en una cabaña durante la menstruación (Pfefferkorn 1989: 228).

Eran muchas las creencias y rituales que giraban en torno a los elementos meteorológicos y los animales, poseedores de poderes de los que carecen los hombres, y el P. Nentuig en su relato proporciona varios ejemplos, probablemente referidos a los pimas altos pues, aunque no lo especifique siempre con claridad, Russell recoge también varios ejemplos similares, lo que demuestra que varios ritos se habrían mantenido inalterables, y que debían de practicarse a la llegada de Kino. Cuando soplaba el viento, creían que era señal de que se acercaban los apaches. Si alguien era atacado por una víbora, se creía que la víctima moriría atravesada por un rayo. Para evitar esta muerte era necesario echar agua por encima de la cabeza. Si un hombre moría por un rayo, lo dejaban en el lugar donde había caído durante varios días. Finalmente lo recogían y enterraban con sus pertenencias y con comida pero sin las ceremonias y cantos que solían acompañar a los entierros. La viuda más joven del que moría en estas circunstancias, o la hija, no se podía volver a casar (Nentuig c. 1764: 296r; Och 1965: 130; Nentuig 1980: 60). Para saber por dónde había de llegar el enemigo, cogían una langosta por la cabeza y el movimiento de las patas lo indicaba. En cuanto a las tormentas, los indios no se asustaban como los europeos, sino que se alegraban y daban saltos, aunque los testigos no entendían el motivo del júbilo. Muy probablemente, la lluvia siempre era bien recibida. Un ritual que llamó la atención de los misioneros fue el siguiente: en los lados de los caminos se podían encontrar unos montones formados por piedras, palos y huesos de animales. Cuando un indio pasaba junto a estos montones, cogía algún palo o piedra del suelo y lo añadía al montón. Unos decían que hacían esto para dejar

allí la fatiga y otros que allí estaba enterrado alguien que había muerto de frío y, por ese motivo, los días fríos prendían estos montones (Nentuig c. 1764: 296r-297r; 1980: 60; Pfefferkorn 1989: 228). En caso de eclipse, los pimas gritaban y emitían todo el ruido que podían para separar el sol y la luna (Och 1965: 130; Nentuig 1980: 59). La interacción de los pimas con las fuerzas de la naturaleza que les rodeaban con sus poderes estaba presente en la vida diaria, tratando de armonizar la convivencia.

### **5.15.3.- Los chamanes y especialistas**

Los jesuitas han dejado constancia en sus escritos de la existencia de chamanes a los que achacaron poderes que no conseguían explicar, pero no entraron en demasiados detalles porque precisamente detectaban al hechicero como su principal enemigo. Se trataba de hombres que tenían la capacidad de atraer la lluvia, diagnosticar y curar enfermedades y ver el futuro. Decían los pimas que desde antiguo eran capaces de levantar niebla para así ocultarse de sus enemigos o variar la dirección del viento para cambiar el rumbo de las flechas. Había hechiceros muy temidos y odiados, pero otros, los curanderos, eran apreciados. Éstos sanaban a los enfermos con rituales en los que succionaban y soplaban sobre la parte afectada. Los materiales que usaban para llevar a cabo sus curaciones eran piedras, arena, plumas, tabaco, cañas o tubos y pelo que conservaban en un recipiente especial de cerámica (Velarde 1977: 60-61; Nentuig 1980: 58; Pfefferkorn 1989: 227).

Los poderes sobrenaturales eran adquiridos normalmente por hombres, no por mujeres, a través de sueños y visiones que comenzaban a experimentar desde muy jóvenes. Algunos llegaban a convertirse en poderosos chamanes, mientras que otros simplemente estaban capacitados para la curación a través de cantos. En algunos casos los poderes se transmitían de padres a hijos, pero lo más frecuente era que la transmisión se realizara a través de visiones. Las enfermedades estaban causadas por animales y fenómenos naturales, como nubes y relámpagos (Lamphere 1983: 743-763; Underhill 2000: 62-63).

La forma de actuar del curandero era la siguiente: con piedras afiladas arañaba las sienes del paciente y otras partes del cuerpo. En el punto donde el enfermo había sentido el

primer dolor, aplicaba una caña y a continuación soplaba y succionaba a la vez que pronunciaba algunas palabras. En el caso de que el paciente tuviera una inflamación, rellenaba el tubo de tabaco, lo prendía y soplaba humo sobre la parte afectada. El cuidado del enfermo correspondía al curandero pero no a la familia que a la cabecera del lecho, donde ardía una hoguera, dejaba una calabaza con agua y alimentos, de modo que se alimentara él mismo. Recibía la visita de parientes y amigos que repetían frases como «no mueras» o «quédate con nosotros» (Och 1965: 173-174; Pfefferkorn 1989: 221).



## ***CAPÍTULO 6***

### ***LOS PIMAS DESPUÉS DEL CONTACTO***

#### **6.1.- TEORÍAS SOBRE ACULTURACIÓN**

Son varios los autores que apoyan la teoría de que hubo pocos cambios realmente significativos durante el siglo XVIII entre los pimas y, efectivamente, Russell (1908) encontró a principios del siglo XX costumbres que ya habían recogido los escritos de finales del siglo XVII y el siglo XVIII. Sin embargo, sí existieron ciertas transformaciones que analizaré para llegar a una conclusión que responda a esta cuestión y demostrar así la hipótesis principal. Se trata de analizar los posibles cambios que se produjeron a raíz de la llegada de Kino y los primeros pobladores europeos, principalmente misioneros y soldados, hasta aproximadamente 1750. Este periodo está determinado por la llegada de Kino en 1687 y lo alargamos hasta la mitad del siglo XVIII para incluir los testimonios de coetáneos del jesuita y del periodo post-Kino.

¿Es posible mantener la siguiente afirmación?: una sociedad que debe sobrevivir rechazando ataques construye su forma de vida en torno a este hecho cotidiano. Por tanto, sus acciones y sus esfuerzos se proyectan hacia el exterior. No hay mucho tiempo para dedicar a cambios en las costumbres, a innovaciones o a mirar hacia adentro, porque el modo de vida y la cultura giran en torno a un aspecto que centraliza y determina su forma de vida: la defensa frente a los apaches. Sólo así podrán preservar su territorio y su identidad, en definitiva, sobrevivir. A esta lenta aculturación contribuye también el hecho de que los pimas sólo asimilaban aquellas novedades que no interferían con su modo de vida y de las que podían obtener un provecho inmediato, tal y como fue la adaptación del trigo y del ganado. No hay que olvidar que la población española, y europea en general, no fue importante y que nunca se fundó ningún pueblo de españoles en la Pimería, a causa de



la lejanía del territorio y ante la inseguridad creada por los ataques apaches, que habían ido en aumento.

Russell (1908) recogió costumbres que ya había relatado Kino en sus escritos. Costumbres y creencias que habían permanecido a lo largo de más de doscientos años. Evidentemente, desde finales del siglo XVII hasta el siglo XX los pimas experimentaron cambios, pero no fue hasta mediados del siglo XIX al entrar en contacto con los estadounidenses, cuando realmente se producirán transformaciones en la sociedad pima. ¿Es posible que los pimas experimentaran una aculturación más lenta que la mayor parte de los grupos de Sonora en la primera mitad del siglo XVIII como consecuencia no sólo de factores externos (al ser una sociedad de frontera y al haber escasa población española y grandes distancias), sino también a causa de un conservadurismo propio y característico de su cultura, provocado en parte por el factor de defensa frente a los apaches?

Aunque los grupos de Sonora fueron más o menos hispanizados, los pimas serían una excepción y habrían experimentado un menor grado de aculturación hasta la llegada de los estadounidenses a mediados del siglo XIX, junto con otros grupos del llamado Gran Suroeste como los tarahumara y tepehuanes debido a la lejanía<sup>92</sup> (Weaver 1992: 231 y 351). Los indios seleccionaron las novedades que les interesaban, de modo que habrían incorporado elementos que actuaron como complemento de lo ya existente, sin descartar lo anterior. A pesar de la selección, las culturas se irán transformando paulatinamente, pero parece que durante la primera mitad del siglo XVIII no se produjeron cambios importantes en la frontera (Weber 2000: 172-180). El historiador Bancroft, en sus escritos de 1889, fue testigo del deterioro en la vida pima a raíz del contacto estadounidense (Weaver 1992: 211-212). Otros autores hablan del paso de los estadounidenses por tierra pima en estas fechas y de los beneficios económicos que los pimas obtuvieron con el comercio, pero olvidan referirse a los abusos de que fueron objeto y al deterioro que comenzó a partir de entonces (Sheridan 1996: 55).

---

<sup>92</sup> Weaver incluye a los apaches, pero otros autores consideran, por el contrario, que los apaches fueron quienes más cambios experimentaron en el Suroeste debido, principalmente, a la introducción del caballo, a pesar de que nunca fueron reducidos (Spicer 1962: 22 y 229; Lamar y Truett 1996: 72).

Antes de 1850 el contacto europeo sí había tenido impacto sobre los pimas, pero los contactos habían sido esporádicos y los cambios no habían sido demasiado profundos. Las transformaciones reales comenzarían en la segunda mitad del siglo XIX a partir de 1853 con el Tratado de Gadsden, por el que todos los pimas del norte quedaron en territorio estadounidense, mientras que parte de los pápagos permaneció en territorio mexicano (Bahr 1983a: 178). Además, al encontrarse los pimas del río Gila en la ruta hacia la California de la fiebre del oro, la aculturación de éstos será muy rápida y a partir de entonces se irá marcando una gran diferencia con los pápagos, especialmente con los que quedaron en territorio mexicano. Aunque, por otra parte, los pápagos mexicanos se integraron plenamente en la sociedad mexicana, no quedaron «aislados» en reservas, por lo que también experimentaron una aculturación más rápida a partir del Tratado (Underhill 1975: 19).

Con la llegada de los primeros jesuitas es posible pensar, en un primer momento, que los cambios eran inevitables. Sin embargo, todo parece indicar que no debieron de ser demasiado profundos porque no hay que olvidar la relativa escasez de padres, que al no poder asentarse permanentemente, llegaban, predicaban, introducían ganadería y nuevos cultivos y seguían su camino. En la Pimería los grados de aculturación fueron variados, puesto que algunos pimas nunca entraron en contacto con la cultura española, otros la rozaron y otros convivieron con ella. Los ópatas de Sonora que convivían en poblaciones con españoles, como en San Juan Bautista, sí experimentaron grandes cambios en su forma de vida porque quedaron sujetos a leyes españolas, a sistemas de control que les eran ajenos y tuvieron que trabajar regularmente a cambio de un salario. En cambio, esta situación no se dio en la Pimería, ya que apenas había población española. En los pueblos españoles los indios dependían económicamente de aquéllos, mientras que en la Pimería los jesuitas transformaron las misiones en unidades autosuficientes (Spicer 1962: 287 y 505).

El ideal español y misionero era que los indios que vivían dispersos se concentraran en poblaciones y los nómadas se establecieran de forma permanente. Así algunos pimas de las rancherías se fueron concentrando en las misiones cabecera y sus visitas y algunos pápagos nómadas se quedaron de forma estable, ya que su calidad de vida mejoraba

(Underhill 1975: 19). La concentración demográfica aumentó y las distancias entre los pueblos y las rancherías se fueron acortando, de forma paulatina. Según el relato de Mange (1926) la distancia media entre pueblos era de unas 52 millas, mientras que a mediados del siglo XIX se había reducido a 15 millas (Hackenberg 1983: 169). Sin embargo, con el abandono de las misiones del norte de la Pimería tras la muerte de Kino, la población volvió a dispersarse, lo que demostraría que las enseñanzas jesuitas quedaron en un plano muy superficial y no supusieron un verdadero factor de cambio, aunque es cierto que nunca hay una total vuelta atrás.

Los pimas aceptaron la introducción de nuevos recursos, especialmente el trigo (Hackenberg 1983: 169), que se cultivó y adaptó sin problema y complementó la dieta. Los nuevos productos no pusieron en peligro la economía de los pimas sino que, tal y como había planeado Kino, convirtieron a las misiones en centros autosuficientes con capacidad de crear excedentes. Algunos autores consideran que éste es el aspecto que introdujo más cambios. Sirvió también como elemento de comercio, junto con la cestería y mantas, y el comercio fue un canal a través del que se introdujeron ciertos aspectos de la cultura española (Ezell 1983: 149-160).

Hay que señalar que se produjeron ciertas transformaciones en la organización sociopolítica. Antes de la llegada de los españoles, el poder del grupo estaba en manos del chamán, un jefe y el capitán de guerra. Con la llegada de los españoles se nombró un consejo, un gobernador, un lugarteniente, un alguacil y fiscales (Weaver 1992: 348-349). Hay autores que opinan que estos cambios fueron importantes, causando un fuerte impacto negativo, no ya sólo en la organización social y política pima, sino que se había creado una dependencia creciente de productos ajenos que ponían en peligro su autosuficiencia, se había alterado su patrón de asentamiento, sus creencias y prácticas religiosas habían sido atacadas y se habían introducido enfermedades mortales (Fontana 1996: xi). Es necesario matizar la profundidad de estos aspectos. La organización social y política había experimentado transformaciones, o más bien adaptaciones, pues el gobernador nombrado por el misionero coincidía normalmente con quien ya ejercía la jefatura y la estructura pima se siguió manteniendo hasta por lo menos el siglo XIX, como se puede apreciar en los

estudios de varios autores (Bahr 1983a y 1983b; Eggan 1983; Ezell 1983; Lamphere 1983). El patrón de asentamiento sufrió algunos cambios en algunas misiones pero no fue generalizado a toda la Pimería y, como se ha dicho más arriba, tras la muerte de Kino las misiones del norte fueron abandonadas por sus habitantes. Y la introducción de enfermedades mortales fue un hecho real, un hecho que claramente provocó un descenso demográfico, pero algo inevitable. Achacar a Kino y los españoles la responsabilidad de la propagación de las enfermedades y afirmar que los pimas tuvieron que pagar un alto precio por la generosidad del jesuita y que las consecuencias de las enfermedades fueron más devastadoras que una represión armada (Reff 1991; Sheridan 1996: 56), olvidando nombrar la actuación de los estadounidenses en la aniquilación que supuso la colonización del norte, parece excesivo.

Respecto a la autosuficiencia, los pimas adoptaron sólo aquellos productos que les eran útiles. En cuanto a la religión, a pesar de los intentos de los evangelizadores, antropólogos del siglo XX recogieron prácticas y creencias que ya se llevaban a cabo en tiempos de Kino, y los propios misioneros del siglo XVIII se desesperaban al no lograr verdaderas conversiones y reconocían que la fe entre los pimas era superficial. Pimas y pápagos no experimentaron cambios notables en lo referente a ideas y creencias (Underhill 1975: 19) y la aceptación de algunos ritos cristianos, como el bautismo y el matrimonio, se quedó generalmente en la superficie, adoptando la forma pero no el significado religioso, a pesar de que hay autores que consideran que la aculturación religiosa con los jesuitas fue grande, por considerar estos ritos como reflejo de la consolidación de grupos locales con oficiales civiles (Eggan 1983: 736). Sin embargo, en mi opinión, este dato es aplicable a Sonora en general pero no a la Pimería. Incluso en las misiones en las que la presencia jesuita fue más o menos permanente, los pimas nunca mostraron un gran deseo de que se establecieran, salvo en la época de Kino y algún otro caso, y en cuanto una misión quedaba sin misioneros las enseñanzas se olvidaban y muchos indios las abandonaban.

Aunque no hay muchos autores que hayan centrado sus estudios en la lenta aculturación de algunos grupos del Suroeste, Spicer sí ha apuntado dos posibles causas: por un lado, la falta de interés económico que ciertos grupos, como los pimas, representaron

para españoles, mexicanos y estadounidenses y, por otro, la continuidad de la estructura social. Según el autor, aquellas comunidades cuya organización social y familiar permaneció intacta experimentaron una aculturación mínima, mientras que cuando las estructuras sociales fueron alteradas, el proceso de aculturación fue mucho más rápido y eficaz. Con la continuidad de la estructura familiar, los padres introducen a sus hijos en la cultura del grupo (Spicer 1962: 586).

#### **6.1.1.- La defensa frente a los apaches como factor determinante de la lenta aculturación pima**

Por lo que respecta a la influencia de las relaciones con los apaches como una de las causas principales de una lenta aculturación, no todos los autores están de acuerdo en la cronología de los ataques. Algunos opinan que las luchas entre pimas y apaches sólo empezaron tras la llegada de Kino con la introducción de alimentos y ganados que robar en las misiones (Fontana 1989: 72; Sheridan 1996: 56). Sin embargo, sí hay evidencias de que los enfrentamientos comenzaron muchos años antes. En el noroeste de Sonora ya estaban atacando a los españoles en 1650 (Spicer 1962: 231). Y ya antes de la llegada de Kino los pimas practicaban con éxito la agricultura y el comercio, por lo que también habría productos que robar. Además, Kino habla desde el primer momento de ataques apaches, no es algo que surgiera al cabo de unos años, y los militares de la Pimería y del presidio de Janos en Chihuahua reflejaron en sus cartas que en 1688 y 1689, es decir, inmediatamente después de la llegada de Kino, ya había ataques de apaches y de sus aliados janos y jocomes (Burrus y Zubillaga 1986: 133-155), que reflejan la inseguridad de la frontera norte. Un ejemplo, es la carta que el comandante Francisco Ramírez dirigió el 10 de diciembre de 1688 al gobernador de Sonora Juan Isidro de Pardiñas Villar de Francos, en la que informaba de que la Pimería estaba recibiendo ataques de mansos y jocomes (Ramírez 1986: 149), que según algunas teorías podrían ser en realidad apaches. El caso es que nada más llegar los soldados españoles ya había ataques apaches, así que debían de venir de antiguo. El historiador Alegre dice que los ataques en torno a 1690 que sufría la Pimería eran obra de grupos que ya no existían a mediados del siglo XVIII, o que realmente podían considerarse grupos apaches: «*janos, jocomes, chinarras, yumas y otras naciones cercanas*;

*que, o perecieron enteramente o han perdido el nombre, mezcladas y confundidas con los apaches, nación indómita, numerosa y astuta, que, hasta el día de hoy, tiene en continua inquietud aquellos pueblos»* (Alegre 1960: 99).

Por otra parte, los ritos y creencias que giraban en torno a los apaches en la cultura pima estaban asentados, no era algo que hubiera surgido repentinamente. Incluso los pimas, en fecha tan temprana como 1697, culpaban a los apaches del abandono de sus predecesores en el territorio del Gila (Mange 1926: 253; Sedelmayr 1939: 105; Kino 1989: 29). Esto podía ser cierto o no, pero formaba parte de su memoria histórica. Kino recoge que en años anteriores a su llegada había existido un comercio habitual entre los pimas y el territorio moqui, que había desaparecido a causa, precisamente, de los ataques apaches, que procedentes del oeste se habían asentado en el territorio que debían atravesar. Y no hay que olvidar que para los apaches la guerra era un factor importante en su modo de vida y parte de su cultura quedaba condicionada por este elemento (Hernández 1957: 50). Resultaría extraño que no hubieran empezado a atacar a sus vecinos del oeste hasta que llegó un jesuita. De cualquier manera, Kino nunca negó la peligrosidad de la Pimería pero no por causa de los pimas o de los sobaipuris, como algunos falsos testimonios acusaban. Él señaló directamente a los enemigos: jocomes, janos, yumas y apaches, que muy frecuentemente atacaban las rancherías de la Pimería, robando el ganado y también matando. Su diario recoge casos concretos como el ataque a Cocóspera el 25 de febrero de 1697 con el resultado de la muerte de dos indias, el saqueo del pueblo y la quema de la iglesia (Kino 1958: 120). Además, medió en las paces con algunos de estos enemigos, como es el caso de yumas y quiquimas, con los que los pimas estaban guerreando a su llegada (Kino 1958: 140 y 152).

Aunque parece ser que los apaches llegaron a sus territorios históricos en torno a 1400, los apaches orientales habrían llegado a la zona limítrofe con el este de la Pimería en torno a 1525. Por tanto, no serían los enemigos ancestrales que recoge el mito pima, pero sí unos recién llegados que estaban buscando establecerse en un territorio hacia el oeste, ocupado por los pimas, por lo que desde ese momento habrían empezado las hostilidades (Basso 1983: 463). Incluso es posible que los pimas hubieran quedado entre dos fuerzas de

expansión en torno a esas fechas: los apaches hacia el oeste y los mohaves y quechán que intentaban desplazarse hacia el este (Jorgensen 1983: 699).

La influencia de los ataques apaches en el modo de vida pima es un hecho que, aunque no ha sido extensamente analizado por autores actuales, ya llamó la atención de algunos observadores a mediados del siglo XVIII. El visitador Gallardo, en 1750, es consciente de que la vida de los pimas giraba en torno a los enfrentamientos contra los apaches y consideraba que si este factor desapareciera deberían canalizar su belicosidad, que formaba parte inherente de su forma de vida, hacia otra dirección: los españoles (Rodríguez Gallardo 1792: 433v). Por tanto, si desapareciera la enemistad entre pimas y apaches, la vida de los primeros cambiaría porque sus costumbres estaban estructuradas en torno a esta enemistad. Podría decirse que ser pima era sinónimo a ser enemigo de los apaches. Quizás esta afirmación sea excesiva pero refleja un hecho peculiar que llamó la atención de quien tenía como misión elaborar un informe exhaustivo sobre la Pimería y aportar medidas de actuación. Hay autores que consideran que, efectivamente, la cultura pima giraba en torno a la defensa frente a los apaches, pero ya de manera más tardía: *«Cuando los estadounidenses llegaron, la guerra se había institucionalizado de tal modo que los pimas estaban en camino de organizar casi toda su cultura alrededor de la necesidad de defenderse y contraatacar a sus enemigos, los apaches y las tribus del río Colorado»* (Weaver 1992: 227). En mi opinión, esta situación ya existía a la llegada de Kino, aunque seguramente 150 años después era más evidente.

## **6.2.- RELACIONES ENTRE MISIONEROS Y PIMAS DESDE LA ÉPOCA DE KINO HASTA 1767**

El grado de aculturación que experimentaron los indios de Nueva España varió de unas provincias a otras y podía depender de la propia actuación de los misioneros. Éstos actuaron como agentes culturales, ya que no sólo transmitían la palabra de Dios, sino que también transmitían su cultura, convirtiéndose así en agentes de cambio, con la capacidad de modificar un contexto cultural que podía afectar desde el hábitat, la estructura familiar y

la economía hasta la forma de vestir, los hábitos higiénicos y la cultura material. Algunos intentaron erradicar ciertas costumbres, otros las aceptaron en mayor grado e incluso se adaptaron a algunas costumbres, como Kino que era capaz de sentarse durante horas a conversar con los indios o veía con buenos ojos la celebración de danzas rituales o de bienvenida. Esta actitud no era exclusiva de Kino, sino que correspondía al espíritu de la Compañía. San Francisco Javier había establecido que la misión jesuita se debía basar en el diálogo y que el misionero debía ponerse en el lugar del otro. Lo que hacía Kino al sentarse a observar las danzas o a conversar durante horas con los indios respondía a la aplicación del verdadero espíritu jesuita, del que se convirtió así en un fiel representante. Los miembros de la Compañía estaban llamados a ejercer su apostolado en lugares arriesgados. Su objetivo era extender la fe y, puesto que no eran párrocos, debían salir al encuentro de los fieles y para ello era fundamental conversar con todo tipo de personas y compartir sus formas de vida, lo que se puso más claramente de manifiesto en las misiones de Japón (Gómez 2007). Y esta actitud fue la que consiguió que los pimas no plantearan objeciones a la presencia del jesuita. Por tanto, ya no es sólo el carácter tolerante de Kino o su propio carisma personal, sino que estaba totalmente identificado con la formación que había recibido y su misión de apostolado ignaciano. Entrar en la Pimería con violencia habría provocado una inmediata oposición de sus habitantes; el respeto, por el contrario, le abrió las puertas y se convirtió en una herramienta mucho más efectiva que varios ejércitos.

Sin embargo, a pesar del espíritu de la Compañía, era inevitable que sus hombres se convirtieran, en mayor o menor medida, en agentes culturales. Los principales cambios no afectaron demasiado al mundo de las ideas, a pesar de la asimilación de algunos conceptos religiosos o del uso del castellano como lenguaje ritual, sino más bien a aspectos materiales como la introducción de nuevos utensilios agrícolas, complementación de la dieta alimenticia, nuevos productos agrícolas, caballos y ganado bovino. Además se produjo una serie de cambios a nivel organizativo como el gobierno local, reorganización en el trabajo y variaciones en la concentración demográfica.

¿Cuáles fueron las expectativas de los indios ante los misioneros? Los soldados y los misioneros llegaron a la Pimería sabiendo en cierto modo qué podían encontrar, incluso



cuando se adentraban en territorios inexplorados y entraban en contacto con nuevas poblaciones. A pesar de que pudieran pensar en un principio en ricas ciudades y expedición tras expedición encontraran población dispersa, lejos del modelo de las grandes ciudades mesoamericanas, los españoles partían con un estereotipo. Por el contrario, los indios recibieron las primeras visitas casi por sorpresa, por lo que poco a poco irían creando una imagen de los recién llegados y, por tanto, unas expectativas. Los europeos se guiaban por la contraposición de dos conceptos: civilización y barbarie (Spicer 1962: 281). Y una misión de los españoles era «civilizar» a los «bárbaros» que encontraban a su paso. Probablemente, la percepción de los indios variara en función del hombre que tuvieran delante. Su percepción del misionero defensor del indio variaría respecto a la que podían tener del terrateniente o de un soldado agresivo, puesto que los intereses de unos y otros no coincidían. Es seguro que los indios percibirían la falta de unidad entre los recién llegados.

Bolton imagina que los habitantes de San Xavier del Bac o de Quiburi, en los extremos norte y este de la Pimería, la primera vez que vieron llegar a Kino debieron considerarle como un mago o hechicero: un hombre blanco cuya llegada era anunciada por una gran polvareda, llevando tras de sí unos animales que no habían visto nunca antes y ofreciendo regalos. Este hombre desconocido y diferente les hablaba de un nuevo Dios, se sentaba durante horas con ellos, siguiendo la costumbre pima, y les mostraba unos mapas sobre los que relataba historias increíbles de hombres como él llegados del otro lado del océano (Bolton 1984: 268). Pero la percepción de los indios se vio alterada con frecuencia por rumores extendidos por parte de algunos españoles anónimos. Kino relata que, a pesar de ciertas contradicciones iniciales, las cosas marchaban bien en Dolores, San Ignacio e Himeris. Sin embargo en Remedios había problemas, ya que los propios habitantes de este pueblo le habían comunicado su decisión de no ser cristianos porque habían oído cosas terribles sobre los misioneros: que ahorcaban a los indios, que tenían que trabajar tanto en las tierras de la misión que no les quedaba tiempo para trabajar en las suyas, que traían tanto ganado que peligraban las reservas de agua, que mataban a la gente con los santos óleos y que los padres mentían y engañaban a los indios y que no era cierto que existiera una cédula de exención de los trabajos (Kino 1958: 103; Spicer 1962: 123; Bolton 1984: 255).

Kino no sabía quién era el autor de estas acusaciones, o al menos no lo indica, pero estaba claro que el origen se encontraba en el conflicto de intereses entre jesuitas y españoles. Lo que cabe preguntarse es por qué los indios daban crédito a estos rumores, afectando a su percepción del misionero. La situación podía llegar a tales límites, que por ejemplo en 1734 los pimas abandonaron las misiones de Soamca, Guevavi y el Bac porque los españoles habían hecho correr el rumor de que Anza iba a matarlos a todos (Segesser 1945: 164). Los indios de Guevavi se llevaron el ganado y caballos y asaltaron la misión del Bac, robando y destrozando la ropa del misionero y los cálices. El motivo de estos falsos rumores habría que buscarlos, una vez más, en simples intereses económicos: los españoles querían mano de obra barata a la que no podían acceder porque los indios trabajaban en las misiones de los jesuitas y, además, les protegían (Kessell 2002: 230). Se trata del continuo conflicto de intereses entre jesuitas y españoles de Sonora. Si lograban que los indios abandonaran la tutela de los misioneros, sería posible acceder a esta mano de obra. Ante estas amenazas, los indios habían huido a las montañas. Finalmente, el P. Segesser logró convencerlos para que regresaran a la misión, no con las armas, sino persuadiéndolos con buenas palabras, y el propio Anza, lejos de matar a los indios, ayudó a los jesuitas para que los indios regresaran a las misiones (Segesser 1945: 164).

A pesar del medio hostil en algunas ocasiones, los pimas habían desarrollado una cultura del desierto que les permitía ser autosuficientes y desarrollar sus propias estructuras políticas, sociales, económicas y religiosas (Fontana 1989: 13). Por eso, cuando Kino en 1687 recibió el rechazo inicial de los pimas de Remedios, y que él achacó inmediatamente a los falsos rumores, hay que señalar que esto muy probablemente fuera parte del rechazo, pero no la única causa. Los pimas ya eran autosuficientes, lograban cubrir sus necesidades, realmente no tenían una necesidad imperiosa de cosas nuevas que podían llegar a interferir con su estilo de vida, a pesar de que a priori podían ser buenas como caballos y ganadería. Es difícil seleccionar sólo lo que interesa sin tener que pagar un precio a cambio. Y este precio puede ser la pérdida de independencia, de identidad, de un modo de vida.

Sin embargo, también es cierto que existieron otros muchos capítulos, la mayoría, que dan prueba de buenas relaciones entre Kino y la población india. Un ejemplo de esto se produjo en 1704 durante la dedicación de las iglesias de Remedios y Cocóspera. Acudieron españoles e indios de toda la Pimería que habían recorrido muchas leguas para estar junto a Kino en una ocasión tan especial, en la que también estaba presente el P. Adam Gilg que se había trasladado desde la misión seri de Santa María del Pópulo (Kino 1958: 197; Bolton 1984: 523-524). Además, llegó a establecer lazos de amistad con algunos gobernadores pimas, como Coro o Cola de Pato, y recibía invitaciones de todos los puntos de la zona, aunque el mejor ejemplo es el hecho de que el jesuita permaneciera en la Pimería durante veinticuatro años.

A medida que iban conociendo a los misioneros, los indios se crearían unas expectativas sobre estos hombres que pasaban de vez en cuando por sus rancherías, que les hablaban de una nueva doctrina, que realizaban rituales inéditos, que traían animales y cultivos que les facilitaban la obtención de alimento en un medio a veces hostil y que parecían amigos. Las revueltas que se produjeron respondieron probablemente a decepciones en las expectativas creadas. No era lo mismo el hombre del hábito negro que estaba de paso, que uno que se instalaba definitivamente entre ellos y pretendía cambiar ciertas costumbres y formas de vida. Había indios que aceptaban las nuevas formas, pero también había otros que no querían estar sujetos a políticas e imposiciones de los españoles. No era lo mismo ayudar en la construcción puntual de una pequeña iglesia, que seguir una rutina diaria de trabajo en las tierras. En ocasiones, quizás de forma involuntaria, algún misionero podía ofender o romper algún tabú, sin siquiera tener conocimiento de ello, o perder la paciencia. Así que ciertas actuaciones inofensivas para unos podían ser interpretadas como agresiones para otros. Y la que había sido una relación afable, se transformaba en una rebelión armada, en un modo de defensa ante lo ajeno, en el contexto de una sociedad acostumbrada a usar las armas para preservar su identidad y su territorio. No olvidemos que la cultura pima giraba en torno a la defensa contra los avances apaches.

El P. Jacobo Sedelmayr en 1746, en una relación sobre su entrada a la región maricopa al norte dos años antes, proporciona algún dato sobre la percepción de éstos al verle llegar por vez primera:

*«En mi primera entrada al río Gila, no dexaron de espantarse, y esconderse algunos, por miedo de la gente que nunca habían visto; pero en la segunda, no solo no se espantaron, si no aun deseosos buscaron la ocasión de conversar conmigo, y con mi gente»* (Sedelmayr 1792b: 356r).

En cualquier caso, la percepción y actitud de los indios hacia los jesuitas cambió mucho a lo largo de cincuenta años. De la amistad que había surgido en los primeros tiempos, con Kino, en que solicitaban padres para que fueran a vivir entre ellos, al recelo que recogieron las cartas anuas en torno a 1750. Éstas explicaban que justo antes del levantamiento, pápagos, pimas y cocomaricopas no pedían padres permanentes, pero al menos cuando les visitaban eran bien recibidos y escuchaban su predicación. Pero a raíz del levantamiento los indios se declararon abiertamente enemigos. De hecho, dos padres habían intentado quedarse a vivir en pueblos sobaipuris pero fueron rechazados por sus habitantes argumentando que ya eran cristianos y tenían suficiente con depender de la misión de Soamca. Los jesuitas decidieron dejar las cosas como estaban y no instalarse donde no eran bien recibidos. El responsable de este cambio de actitud pudo ser el gobernador Ortiz Parrilla que se había dedicado a «contaminar a los indios» (Burrus 1963: 70-71).

También las opiniones que los misioneros tenían sobre los pimas variaron a lo largo de los años. Desde la visión positiva de los primeros tiempos de Kino, Piccolo o Salvatierra, tenemos en 1764 el testimonio negativo del padre Juan de Nentuig y de autores como Kessell (1970) que desconfían de la visión optimista. La diferencia de opiniones se debe a que la situación que encontró Kino no es la misma cincuenta años después de su muerte. Para empezar quedaba en la memoria el alzamiento de 1751 en el que los pimas habían dado muerte a muchos españoles y a dos padres y la Pimería se encontraba «*en estado de guerra constante*» (Hernández 1957: 171). Y así leemos:

*«Esta nación (...) es la más inestable, mas agreste, terca y apegada a sus abusos, supersticiones (sic), borracheras, bailes indecentes, y la menos leal de todas, y aun la mas cruel»* (Nentuig 1792: 51v).

El P. Nentuig achacaba el cambio a *«haberse vuelto acostumbrar a la vida silvestre y bárbara ya por 11 años, aviendo cometido los mismos, y aun mas enormes delitos que los Seris»* (Nentuig 1792: 101v). Nada que ver con la defensa acérrima de Kino a los pimas:

*«Se ha dicho e informado, pero muy siniestramente, que los pimas de tierra adentro y sus confinantes eran tan caribes que tatemaban y comían las gentes, y que por eso no se podía llegar a esas gentes; pero ya hemos entrado y los hemos experimentado muy amigables y ajenísimos de tal barbaridad»* (Kino 1958: 117).

Sin embargo, cuando llegaron tres nuevos jesuitas en 1732, la situación había cambiado en los veinte años de abandono del norte desde la muerte de Kino, y Keller habla de indios agresivos y dispersos, los mismos que un año más tarde envenenarán al P. Grazhoffer. El P. Segesser en su relación de 1737 se refirió a los peligros de la misión de frontera de la Pimería: en la misión de Tabatana (probablemente un error de transcripción, debe de referirse a Tubutama) estando el P. Sagliardi (otro error de transcripción, se refiere al P. Gallardi) dormido en su habitación, recibió el ataque con flechas por la ventana (Segesser 1945: 164). En Guevavi, el P. Grazhoffer fue envenenado. Los indios californianos habían dado muerte el año anterior a dos misioneros. Además había rebeliones a lo largo de la Pimería Alta y la Pimería Baja y en 1734 los indios de las misiones del norte atacaron Guevavi y el Bac.

¿Por qué se había llegado a esta situación? ¿Qué factores habían intervenido? Desde los tiempos del primer apóstol de los pimas, éstos habían sido objeto de continuadas calumnias y falsas acusaciones, motivadas por intereses económicos. Al desaparecer los padres del norte de la Pimería y ante la escasez de misioneros en el resto del territorio, los indios se quedaron sin pacificadores, así que debieron recurrir a la autodefensa. Cada vez iban llegando más extranjeros para quedarse, ya no estaban de paso, y buscaban mano de

obra barata para sus minas y haciendas. Éste podría ser uno de los motivos del cambio de comportamiento. Ahora tenían dos frentes: los apaches y los españoles. Los primeros eran sus enemigos tradicionales y los segundos, tras mostrarse en un principio como aliados y amigos, pasaron a tratar a los pimas como inferiores, en vez de reconocerlos como sus auténticos aliados, sin los cuales no habría sido posible mantener la paz en la Pimería.

Los pimas actuaron en numerosas ocasiones como aliados de los españoles, convirtiéndose en tropas auxiliares que, de hecho, llevaban normalmente todo el peso de la defensa de las fronteras. Los soldados españoles eran pocos y habría sido imposible detener el ataque de los apaches y otros pueblos si no hubieran podido contar con las tropas auxiliares de pimas y haber sabido aprovechar su condición de barrera ante los ataques apaches. Esta situación incidió también en el hecho de que los indios percibieran a los españoles más que como una amenaza, como posibles aliados. Ambos tenían intereses comunes: defenderse de los apaches.

En la relación entre los misioneros y los indios de la Pimería queda patente la dificultad de ponerse en el lugar del otro y de asimilar las diferencias por ambas partes. Las reflexiones de un militar que trabajó en la Pimería en el tercer cuarto del siglo XVIII<sup>93</sup>, pone esta cuestión de manifiesto y llama la atención por su objetividad y, precisamente, por el intento del autor de comprender al otro:

*«Los españoles acusan de crueles a los Indios: yo no sé, que opinión tendrán ellos de nosotros: quizá no sera mejor, y sí mas bien fundada; lo cierto es que son tan agradecidos, como vengativos, y que esto ultimo debíamos perdonarlo á una Nacion, que no ha aprendido Filosofía, con que domar un natural sentimiento, que aunque vicioso es causa heroica, qual este (...) sensible el corazon: sean los españoles imparciales, y conoscan, que si el Indio no es amigo es porque no nos debe beneficios, y que sí se venga es por justa satisfacción de sus agravios»*  
(Noticias y reflexiones c.1790: 247r).

---

<sup>93</sup> Información sobre la posible autoría de esta fuente en el punto 1.5.1.1. Fuentes originales (Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc. 11: ff.246r-270r).

### **6.3.- ACULTURACIÓN ENTRE LOS PIMAS EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVIII**

#### **6.3.1.- Las fuentes**

Muchas de las fuentes empleadas en la elaboración de la etnografía de los pimas antes del contacto han sido también consultadas para este punto. Así hay que destacar los textos de Kino (1958), Mange (1926), Velarde (1977), Segesser (1945), Sedelmayr (1792), Och (1965) y Pfefferkorn (1989). Hay que señalar también los informes redactados en 1744 por jesuitas destinados en la Pimería Alta a petición del padre visitador general Juan Antonio Baltasar (Burrus y Zubillaga 1982). Aunque algunas de estas fuentes son posteriores a 1750, su consulta es necesaria puesto que recogen datos sobre costumbres, pautas de vida, ritos y creencias que se mantuvieron, a pesar de los años de contacto. Así el texto del P. Nentuig de 1764 es de gran importancia por la cantidad de datos etnográficos que aporta sobre los pimas en la segunda mitad del XVIII (Nentuig c. 1764; 1785; 1792; 1971; 1980). Considera que son cuatro los rasgos que definen a los indios sonorenses: ignorancia, ingratitud, inconstancia y pereza y desde ese punto de vista elabora su escrito. A esto añade el apego, que califica de extremo, a su tierra de nacimiento, hasta el punto de que llegaban a desear la muerte si eran obligados a abandonarla, y la lealtad que existía entre ellos, pues se protegían y encubrían unos a otros (Nentuig 1980: 55).

En cuanto a obras publicadas, el libro de Russell (1908) es, sin duda, punto de referencia fundamental. Varios autores contemporáneos han realizado trabajos sobre los pimas y pápagos como Underhill (1975; 2000), Shimkin (1941) que publicó estudios sobre la organización social de los pimas, Eggan (1983) y Bahr (1983a) entre otros.

### 6.3.2.- El origen mítico

A principios del siglo XX, Russell recogió el mito de la creación que le relataron sus informantes pimas, junto con otros mitos: el Coyote, los hijos de Nube, la calavera y su magia, o el origen del caballo entre otros (a pesar de que fue Kino quien introdujo este animal, existe un mito de su origen) (Russell 1908: 206-248). Los hombres se encargaban de narrar los mitos a los jóvenes, como parte esencial en su educación. De forma regular, se reunían durante cuatro días seguidos (siempre se repite este número sagrado universal) (Russell 1908: 190). El mito de la creación contiene varias constantes universales: sucesivas creaciones del hombre, creación a partir del barro, un diluvio, el inframundo y la presencia continua del número cuatro, entre otras. Los cuatro primeros grupos creados fueron los Wä-aki Âp (una tribu desconocida), apaches, maricopas y pimas. A pesar de que éstos fueron los últimos, el mito los ensalza como la tribu con mayores cualidades. El mito de la creación da incluso una explicación al carácter agresivo de los apaches: tras la segunda destrucción del mundo, a la que siguió una inundación, el primer hombre en despertar fue un apache. Esto enfureció al Mago de la Tierra, el creador, que cogiendo a todos los apaches con su mano los empujó montaña abajo. Los apaches se molestaron mucho y los pimas explicaban así que éste era el motivo por el que desde entonces siempre habían sido tan fieros (Russell 1908: 206-230).

El mito que recogió Russell a principios del siglo XX difería mucho de los datos que habían presentado Kino y Mange dos siglos antes<sup>94</sup> (Mange 1926: 252-253; Kino 1989: 29). Sin embargo, es interesante exponer los datos de Russell puesto que llama la atención la total ausencia de elementos cristianos, lo que demostraría la práctica ausencia de cambios en el sistema de creencias durante la época jesuita. Los pasos detallados de la creación que le relataron sus informantes son los siguientes: al principio no había nada, sólo oscuridad, que se unió hasta formar el espíritu del Mago de la Tierra, que adquirió a su vez un poder creador. Lo primero que creó fue el arbusto llamado creosote y unos insectos negros. El Mago cantaba y bailaba y el mundo se iba creando. Su siguiente obra fue el cielo, redondo como las viviendas, al que siguieron el agua, montañas, hierba, el hielo y, a partir de éste,

---

<sup>94</sup> Ver apartado 5.4 en el que se hace referencia al origen mítico de los pimas.



crearía el sol. A continuación apareció la luna, las estrellas fueron creadas a partir del agua y la Vía Láctea surgió de las cenizas. A esto seguirían los pájaros y reptiles y, por último, el hombre, creado de la arcilla. Se produjeron entonces los primeros asesinatos por la falta de agua y alimentos, lo que ocasionó la desaparición de la primera creación. El siguiente paso fue la identificación del sol y del cielo con el hombre, y de la luna y la tierra con la mujer. Entonces llegó la segunda creación del mundo y de los hombres. De la unión del sol y la luna nació el Coyote, que debería ayudar al Mago de la Tierra, y Siuuhû o el Hermano Mayor sería hijo de la tierra y tendría más poder que el Mago de la Tierra. De hecho, a través de una inundación, fue él quien puso fin a esta segunda creación. Sólo se salvaron cinco pájaros, algunas personas, el Coyote y el Mago de la Tierra, y el Hermano Mayor se convirtió en el gobernador del nuevo mundo. Los animales fueron creados otra vez y el Mago de la Tierra encontró la muerte. Los primeros hombres que despertaron en este nuevo mundo fueron los apaches, lo que enfureció al Mago de la Tierra, a pesar de que estuviera muerto. Tras la creación de las cuatro tribus, el mito explica cómo los hombres aprendieron a cultivar con canales y a cazar para su supervivencia. También el mito explica el origen de algunos tabúes: el Hermano Mayor estableció que cuando se diera muerte a un apache, el pima habría de pasar un periodo de dieciséis días de purificación. Pero con el tiempo el Hermano Mayor cambió y se convirtió en una amenaza para la supervivencia de los pimas, por lo que se verán obligados a matarle. Pero tendrán que matarle cuatro veces para provocar realmente la muerte, aunque a pesar de todo resucita y baja al inframundo. Durante cuatro meses adiestró a las personas que allí vivían y se desató una guerra entre el inframundo y el mundo de la superficie. Entonces un héroe pima morirá a manos de los apaches y su hijo correrá varias aventuras intentando vengar su muerte. Después de estos episodios, el mundo quedará tal y como lo conocemos (Russell 1908: 206-230).

En este mito de la creación que recogió Russell es posible apreciar algunos elementos presentes en numerosos mitos comunes a muchas culturas: la creación del hombre a partir de la arcilla, un diluvio, el nacimiento prodigioso del héroe, el número cuatro y las sucesivas creaciones, entre otros. Además queda fijado el origen de algunas costumbres y características pimas: el sistema de canales, la caza, ritos funerarios y de purificación, cantos, danzas y enemistad con los apaches. No se aprecian elementos

cristianos en la historia que relatan los informantes, lo que apoyaría la idea de que la religión apenas experimentó cambios y las enseñanzas de los misioneros quedaron en la superficie. El origen mítico de principios del siglo XX difiere de los datos recogidos a partir de las fuentes de finales del XVII y primer cuarto del XVIII que hablan de Montezuma y de Casa Grande. Sin embargo, en la actualidad los pápagos mexicanos celebran una fiesta llamada «wi:gita», en la que se lleva a cabo una danza para la lluvia, la cosecha y la salud, que se celebra en memoria de Montezuma, personaje que, según Fontana, sería el equivalente al I'toi de los pápagos del este (Fontana 1989: 99-100). Y el diluvio y la supervivencia de «Jitoy» ya estaban presentes en el origen mítico de los pimas de principios del XVIII, pues así lo recogieron testimonios jesuitas (Velarde 1977: 60).

### **6.3.3.- El descenso demográfico**

Como ya se ha hecho referencia más arriba, se produjeron algunos cambios en la concentración demográfica, ya que el ideal español y misionero era que los indios que vivían dispersos se concentraran en poblaciones y los nómadas se establecieran de forma permanente. Sedelmayr, a mediados del siglo XVIII, trasladó pápagos a las misiones pimas con la intención de facilitar la administración de una población dispersa en un territorio tan amplio. Concretamente, al regresar de una entrada al golfo de California en noviembre de 1746, trasladó una ranhería de 200 habitantes a su visita de Atí, a cuatro leguas de Tubutama (Sedelmayr 1996: 5 y 9).

No está claro el número de habitantes de la Pimería en los primeros momentos del contacto. Kino y Mange en varias de sus entradas hicieron referencia a la población de las ranherías que visitaban, pero esto sólo determina la demografía de ciertas zonas. Velarde calculaba que habría en total unos 10.000 habitantes, a pesar, dice, de las epidemias (Mange 1926: 330). El P. Pfefferkorn, a través de su experiencia y preguntando a misioneros que llevaban muchos años en la Pimería, llegó a la conclusión de que en los últimos sesenta años Sonora había perdido a la mitad de su población a causa de guerras, viruela y otras epidemias (Pfefferkorn 1989: 264). Éste era un hecho que preocupaba enormemente a los misioneros, que intentaron buscar remedios para atajar estos males a través de hierbas

medicinales, en ocasiones con éxito y llegando a convertirse en verdaderos expertos y conocedores de la flora de la Pimería. El descenso demográfico fue un hecho que afectó no sólo a los territorios de frontera, sino también a todo el virreinato.

El descenso demográfico se generalizó en la Pimería después de Kino y se debió a diversos factores: epidemias y enfermedades, ataques apaches y huida de la población para evitar tanto el trabajo en minas y haciendas como para escapar de los apaches. Estas causas eran claras y evidentes para los misioneros, y así lo recogieron en sus informes, a las que añadían otras causas que, desde su percepción y buscando una explicación, achacaban a la esterilidad de las mujeres y falta de atención a su salud. Muchas de ellas morían por sífilis, *«no tanto por yncontinentes quanto por sus absurdos de ir a bañarse en tiempo del menstuo y recién paridas, aunque sea en el mayor rigor del ymbierno»* (Stiger 1982: 218). Pero evidentemente los indios mantenían los mismos hábitos que llevaban practicando durante años antes del contacto. Fueron muchos los testimonios de los jesuitas que trabajaban en la Pimería y en el norte de Sonora que se refirieron al descenso demográfico. Ya Kino hizo referencia a las enfermedades, aunque hablaba de ellas como causantes de muertes aisladas, nunca de epidemias, ya que probablemente todavía no se habían extendido: *«Dos muchachos californianos se le han muerto al padre provincial de Méjico, de viruelas»* (Kino 1958: 218) o con ocasión del viaje que realizó desde Dolores hasta Huépaca para acompañar a los yumas y quiquimas que deseaban pedir más padres al visitador Antonio Leal en 1702:

*«(...) y en tres días llegamos al pueblo de Guepaca, pasando por el valle y pueblo real de Opodepe, adonde se nos enfermó gravemente uno de lo gentiles que iban con ésta nuestra comitiva, que catequizándole, le bauticé y le puse Antonio (...). Habiendo vuelto (...) supimos cómo en Opodape<sup>95</sup> se había muerto el enfermo recién bautizado Antonio; escribí la noticia desta muerte y de nuestra llegada al padre visitador»* (Kino 1958: 175).

---

<sup>95</sup> El pueblo de Opodepe aparece también como Opodape, probablemente éste último sea un error de transcripción. Kino insiste en que ha bautizado tras instrucción y por enfermedad, defendiéndose así de algunas acusaciones.

El descenso demográfico se hará patente a partir del segundo cuarto del siglo XVIII. Está claro que una de las principales causas fueron las enfermedades y epidemias y así lo señalaron en 1744 varios jesuitas que veían con preocupación cómo sus misiones sufrían esta situación (Gutiérrez 1982: 145; Nieto 1982: 178; Sistiaga 1982: 244). Las más graves enfermedades de mediados del siglo XVIII en la Pimería, y el resto de Nueva España, eran las siguientes (Och 1965: 170):

- Sarampión: solía aparecer cada diez o doce años y era enormemente contagioso.
- Fiebres: aparecían en forma de epidemia cada quince o veinte años y eran causantes de una gran mortalidad, tanto entre indios como españoles. En la ciudad de México en 1763 causó la muerte a 4.000 indios.
- «Saguaidolo»: eran vómitos continuados y también podían producir la muerte.
- Enfermedades venéreas.

Las misiones aportaron algunos elementos positivos a la vida de los indios pero a la vez implicaron una serie de efectos negativos no previstos: la misión de frontera se había convertido en un lugar inseguro para vivir, por lo que hubo indios que abandonaron las misiones que se habían convertido en objetivo principal de los apaches (Retes 1982: 209). A todo esto hay que añadir la huida de muchos indios de las misiones a consecuencia de los falsos rumores que hacían correr algunos españoles, cuyo único interés era conseguir mano de obra barata (Gutiérrez 1982: 145).

Otra causa que contribuyó al descenso demográfico fue el hecho de que los indios abandonaban el territorio para evitar el pago de tributos. En la Pimería Kino había obtenido la exención durante veinte años, periodo que normalmente se alargaba al declarar los misioneros que los indios no estaban preparados para el sistema de pago de tributos. Entre los pimas no existía este concepto ni el de trabajar para otros, como ya sucedía en algunas zonas de Sonora en minas y haciendas. Con el paulatino asentamiento de europeos al sur de la Pimería, los pimas emigrarán al norte tras la muerte de Kino, abandonando muchos incluso Dolores, para no ser sometidos a los trabajos en minas y haciendas ni al pago de impuestos. De hecho, esta misión que había estado muy poblada en tiempos de Kino, en

1744 sólo contaba con diez familias (Cosío 1982: 229). La situación era similar en otras misiones del fundador: en San Ignacio quedaban 22 familias y en las visitas de Magdalena e Himeris 14 y 33 respectivamente (Stiger 1982: 218).

Hay autores muy críticos con la actuación de los jesuitas en América, que tratan sobre las enfermedades que hicieron mella en los indios. Algunos hablan incluso de colapso demográfico, achacándolo a la falta de condiciones de salud en las misiones y defendiendo la teoría de que existía un mayor descenso demográfico entre los indios que vivían en misiones que entre aquéllos que no vivían en ellas (Jackson 1995). Esta opinión choca con los comentarios que recogen los escritos de los misioneros que, precisamente en algunos casos, achacaban la mortalidad a que los indios no cumplían con las normas de higiene por ellos propuestas (Stiger 1982: 218; Torres Perea 1982: 223).

A la vista de todos estos testimonios, un claro impacto de la llegada de población europea a la Pimería fue el descenso demográfico causado por enfermedades a las que los indios no eran inmunes, como sucedía en toda América, el aumento de ataques apaches y la cada vez mayor proximidad de asentamientos españoles. Este descenso drástico fue posterior a Kino. La misión de frontera se había convertido en un centro de producción y, por consiguiente, en un lugar tentador para el robo. La sociedad pima quedó definitivamente atrapada entre la población apache y la española, lo que obligó a desarrollar tácticas de supervivencia: alianzas con españoles y mantenimiento de sus costumbres y, por tanto, preservación de su identidad como principal herramienta de defensa, como ya venían haciendo. Pero ahora la situación se había hecho más difícil: al frente tradicional, los apaches, se había unido otro frente más, por lo que los pimas se aferraron a su conservadurismo como medio de defensa y supervivencia. Estos son algunos de los factores que influyeron en la lenta aculturación que caracterizó a los pimas tanto del periodo de Kino, como del periodo post-Kino.

#### **6.3.4.- Cambios en el modelo de asentamiento**

Con la llegada de los misioneros se introdujeron las construcciones de adobe, que los pimas no incorporaron a su vida cotidiana, a pesar de la proximidad de los indios pueblo que sí lo utilizaban para la construcción. A la llegada de Kino se empezó a utilizar el adobe sólo para la iglesia y la habitación del misionero que se establecía. La primera casa de adobe no se construyó hasta finales del siglo XIX para el jefe Antonio Azul (Russell 1908: 153; Weaver 1992: 225). El agua fue siempre un elemento básico para la supervivencia pima, por tanto, había que reservarla para otro tipo de actividades para las que no existía ningún sustituto: la agricultura y el consumo. Además, las viviendas tradicionales se adaptaban mejor al clima que las construcciones de adobe. Por tanto, después de los primeros contactos y a lo largo de todo el siglo XVIII los pimas continuaron utilizando su sistema de construcción a base de ramas y arbustos. Los testimonios de los misioneros establecen las diferencias entre los dos tipos de construcciones (Segesser 1945: 147-148; Velarde 1977: 56):

- Estructuras de adobe: estas construcciones fueron introducidas por los jesuitas en la Pimería y sólo la iglesia y la casa donde vivía el padre se construían con este material. El proceso de construcción era como sigue: se mezclaba la tierra con agua, se pisaba y a continuación se mezclaba con paja. Se colocaba entonces la masa en un molde de barro y se presionaba, dejando secar los ladrillos, de dos dedos de ancho y palmo y medio de largo, hasta que se endurecían. Estos ladrillos, o adobes, servían para construir muros, que eran capas de ladrillos cubiertas de barro. Los muros llegaban a adquirir tal dureza que era casi imposible romperlos. El grosor de las paredes variaba según las necesidades. Por ejemplo, las de una iglesia eran más gruesas que las de una casa porque debían soportar vigas más pesadas. El techo se construía con vigas de madera, que se cubrían de cañas y paja, a su vez cubiertas de barro para impermeabilizar. No había construcciones de piedra.
- Estructuras de esteras: era el tipo de construcción tradicional y el más extendido, con esteras trenzadas sobre varios palos con forma de bóveda. La entrada era muy pequeña y era necesario agacharse para entrar. Tenían una sola habitación donde

vivía toda la familia y en el interior había sólo un petate para dormir, recipientes de calabaza con agua, alguna olla para cocinar maíz y sus armas. Dentro se encendía fuego, por lo que en ocasiones se llegaba a prender la casa. Estas construcciones podían ser trasladadas a hombros de varios hombres. Eran más impermeables que las de adobe y muy calientes en invierno.

Los pimas eran gente de ranchería antes del contacto, es decir, vivían en pequeños poblados cerca de los ríos, en viviendas de ramas y maleza llamadas «ki». Y continuaban siéndolo a principios del siglo XX. Aparte de las casas, tenían otras estructuras que Russell clasificó de la siguiente manera (Russell 1908: 154-155):

- Ramadas: estructuras sin paredes para proporcionar sombra a los habitantes de las rancherías.
- Cocinas: construcciones con paredes, sin techo para la salida de humos. En ellas se almacenaba comida y agua y se reunían las mujeres para cocinar y elaborar cestas.
- Casas menstruales: durante la menstruación, la mujer debía permanecer aislada del grupo. Se trataba de un simple refugio hecho con ramas para proteger del fuerte sol.
- Chozas para almacenaje: construcciones circulares en las que se guardaba la cosecha.
- Casa del consejo: estructura rectangular en las que los hombres celebraban reuniones nocturnas.



Figura 11.- Los o'odham siguen utilizando las ramadas en la actualidad, como se puede ver en la imagen tomada en marzo de 2007 en el patio del colegio católico de la reserva de San Xavier del Bac (Arizona) (Fotografía de la autora).

Este tipo de construcciones era el mismo de la época de Kino y algunas de ellas se han mantenido hasta hoy. Normalmente una sola familia vivía en cada casa, aunque había casos en los que dos o tres familias relacionadas podían compartirla. La puerta se abría en la parte este para evitar los vientos del suroeste que soplaban por la tarde durante todo el año. Se construía una estructura de madera y en la parte central se ponían cuatro postes para sujetar el techo. La estructura se cubría de maleza, tierra y hierbas. Eran construcciones resistentes de aproximadamente 1,70 metros de altura, con un diámetro de 5,5 metros. No tenían una abertura central para la salida de humos, a pesar de que encendían fuego en el interior. Las puertas eran pequeñas, de 60 x 90 cms., y se cerraban con mantas o ramas (Russell 1908: 153-154). Aunque mucho más detallada, la descripción que hace Russell de las viviendas y estructuras de una ranchería se asemeja a la de Mange o el P. Segesser y el P. Velarde.



En la misión de San Ignacio, a mediados del siglo XVIII, los pimas comenzaron a construir sus casas con menos distancia entre unas y otras a instancias del misionero porque lo consideraba más apropiado para la defensa. También consiguió que el fuego que ardía permanentemente dentro de las casas fuera apagado, al menos cuando él debía visitar a algún enfermo, ya que al no haber ventanas en la casa, el humo se concentraba en su interior. Incluso algunos pimas comenzaron un tipo de construcción diferente clavando cuatro postes y uniéndolos con paredes de piedra. Pero estos cambios fueron muy puntuales y sólo se aplicarían a casos concretos como, por ejemplo, las misiones del P. Och, que sabía ser muy insistente (Och 1965: 151-152).

### **6.3.5.- Cambios en la tecnología y la cultura material**

Los misioneros introdujeron nuevos utensilios y algunos cambios en el vestuario, sin embargo no les fue posible erradicar los adornos corporales. Ser cristiano implicaba no sólo una serie de creencias sino también unas pautas de comportamiento y una forma de vida. Así, por ejemplo, se procuraba que los indios se cubrieran el cuerpo, algo que se fue consiguiendo de manera paulatina en algunas misiones:

*«Su vestuario en los varones, es el de la inocencia, aunque ya en muchas partes desde que entraron los Padres, y por su enseñanza han dado en sembrar, no poco algodón del que texen buenas mantas con que ya se tapan algunos, mayormente habiendo de parecer delante de mi»* (Sedelmayr 1792b: 356r).

Aunque Kino no habla sobre el vestuario, en sus cartas a la procura de misiones encarga telas para confeccionar ropa para los pimas (Kino 1987a: 31). Por tanto, probablemente introdujo ciertos elementos en el vestuario de sus misiones, aunque al estar de paso y no haber padres permanentes en la mayoría de ellas, es lógico suponer que el impacto fuera mínimo y que los indios sólo se vestirían en ocasión de la visita del jesuita. En 1727 algunos indios ya no iban desnudos, e incluso algunos vestían al estilo español y hablaban un poco de castellano (Rivera 1792: 334v-339r). Además de tejer mantas de algodón, tejían también la lana de las ovejas (Mange 1926: 312). En torno a 1750 muchos

pimas ya habían incorporado totalmente los nuevos materiales a su vida cotidiana y eran hábiles tejedores de algodón y lana, materiales con los que bordaban flores, animales y otras figuras sobre su ropa (Och 1965: 122 y 158). Continuaron colgando objetos de la ropa de modo que produjeran sonidos con el movimiento, pero adaptando nuevos elementos a sus adornos tradicionales, como trozos de metales y de loza (Och 1965: 157). Era función del misionero obtener los vestidos para los indios de su misión y para ello destinaba parte de los beneficios obtenidos con la cosecha. Sin embargo, se trataba de un proceso lento y no era fácil convencerlos para que adoptaran esta nueva costumbre. Con el tiempo, algunos cargos como el gobernador o el alcalde se vestirán de forma más rica o elaborada, en las fiestas principalmente, para así destacar sobre el resto del grupo, lo que supondría un elemento totalmente nuevo y opuesto a una estructura igualitaria, aunque no parece que se tratara de una costumbre muy extendida (Pfefferkorn 1989: 275).

A pesar de estos cambios, el vestuario que describe Russell a principios del siglo XX (Russell 1908: 157-158) es muy similar al descrito por Mange (1926) y Velarde (1977) en sus relaciones en el primer cuarto del siglo XVIII. Seguían llevando muy poca ropa debido a las altas temperaturas durante todo el año. Los hombres se cubrían con taparrabos y las mujeres con faldas de algodón o hechas de la parte interior de la corteza del sauce, que era muy suave. Durante el breve período en que helaba por la noche, los hombres llevaban camisas de piel de ciervo y, cuando tenían que caminar largos trayectos, llevaban mocasines del mismo material teñidos de rojo, pero normalmente calzaban sandalias. Si hacía frío, las mujeres se anudaban mantas al cuello, excepto las viudas que durante el período de luto no podían cubrirse por encima de las axilas. Ambos llevaban bandas de tela enrolladas en la cabeza. Cuando el indio pima era adulto se trenzaba el cabello, pero las mujeres lo llevaban habitualmente suelto, excepto cuando trabajaban que se lo recogían en un moño, y ya durante la etapa española y mexicana se extendió el uso del sombrero.

Por lo tanto, poco a poco se fueron introduciendo cambios en el vestuario de los pimas, de modo que aquellos indios que iban desnudos comenzaron a cubrirse, al menos cuando tenían que presentarse ante el misionero. Estos cambios fueron más evidentes entre la población pápago cercana al mar de California, que entre los sobaipuris del valle de San

Pedro y los pimas del norte que ya antes del contacto utilizaban, al menos en ciertas ocasiones, mantas de algodón y faldas de gamuza.

Los pimas de Kino destacaban por la perfección de la cestería. Tras el contacto continuaron elaborando objetos de fibra, paja, algodón y otros materiales que provocaban la admiración entre los europeos por su perfección. Confeccionaban cestas de fibra, blancas y negras, que adornaban con todo tipo de figuras, tan bien entrelazadas que servían, incluso, para almacenar agua. Asimismo elaboraban fajas de lana y algodón, que enrollaban alrededor del cuerpo y de la cabeza, manteles de algodón y otros objetos que, en palabras de Segesser, eran sólo levemente inferiores en calidad a los de su tierra natal, Suiza (Segesser 1945: 147). Por tanto, el trigo y la lana del ganado introducidos por los jesuitas fueron incorporados con normalidad a los elementos cotidianos, ya que no suponían ninguna interferencia en su modo de vida ni en su sistema de creencias.

El arte que encontró Russell doscientos años después seguía basado en el tejido de algodón y la cestería, y la cerámica no había adquirido más importancia. Este autor clasificó la cultura material en varios grupos: utensilios de madera, de piedra, de fibra, de cuero, cestería y textiles. Eran muchos los objetos obtenidos de la madera: armas, utensilios para la agricultura como el arado y el yugo -introducidos por Kino- y otros para la casa como morteros, bandejas y cunas, además de trampas, espuelas, sillas de montar, máscaras y varas ceremoniales. Entre los utensilios de piedra destacaban los metates, hachas, pipas y puntas de flechas. De la fibra y el cuero se obtenían elementos ornamentales, bolsas, cepillos, sandalias y escudos, entre otros. Todas las familias pimas practicaban la cestería y eran las mujeres quienes continuaban realizando este trabajo, uno de los máximos exponentes de su arte. Entre una gran variedad de cestas destacaban las «kiâhâ», cestas que se cargaban sobre la espalda, y unos anillos para la cabeza, utilizados también para el transporte. Desde la época de Kino las mujeres eran quienes cargaban los bultos y desde muy jóvenes comenzaban a llevar a cabo esta tarea. La cestería, pues, se practicaba entre los pimas desde antes del contacto hasta la época de Russell. Por lo que respecta a los textiles, seguían tejiendo algodón y lana para la ropa, mantas, bandas para la cabeza y cinturones (Russell 1908: 131-149).

Los pimas mantuvieron la costumbre del tatuaje y a lo largo del XVIII siguieron tatuando líneas en la cara, tanto hombres como mujeres, con espinas de cactus y carbón. Cuando los misioneros eran testigos de este ritual no sabían cómo interpretarlo. Segesser buscó paralelismos con la religión católica y así identificó el rito del tatuaje con el bautismo y el fuego con el cirio que la Iglesia encendía el Sábado Santo. Según recoge, sin los tatuajes no lograrían llegar hasta Montezuma, personaje que identifica con un rey antepasado (Segesser 1945: 145). Och se escandalizaba por la crueldad del rito y lo prohibió tajantemente en su misión de San Ignacio al comprobar que algunos niños de pocos meses no sobrevivían a las heridas. En caso de sorprender a alguien realizando tatuajes con espinas mandaba azotarlo con el intento de desterrar esta costumbre. Además, según él, el efecto no era estético sino que, por el contrario, producía miedo. Sin embargo, no consiguió erradicar las pinturas corporales (Och 1965: 125-126) y todavía Russell habla de diferentes tipos de adornos corporales con pintura y tatuajes, además de collares, brazaletes, pendientes, conchas, huesos tallados y plumas (Russell 1908: 161-165). Estos ornamentos se llevaban en las orejas, alrededor del cuello y a modo de brazaletes en los brazos. Algunos hombres se agujereaban la nariz y colgaban de ella un hueso, una concha y otros ornamentos. Normalmente se pintaban la cara, pero en las fiestas decoraban todo el cuerpo. Se trataba de pinturas simples formadas por líneas verticales y horizontales. Los colores usados habitualmente eran el rojo, el blanco, el negro y el amarillo que obtenían mezclando tierra, hierbas y minerales. Además, se tatuaban algunas líneas en la cara, tanto hombres como mujeres, con espinas de cactus y carbón. Durante los días posteriores las heridas de la cara se curaban con la aplicación de carbón. Por tanto, la técnica que habían relatado Segesser (1945: 145) en 1737, y Och (1965: 124-125) y Pfefferkorn (1989: 188) a mediados del XVIII, se mantenía a principios del siglo XX.

### **6.3.6.- Introducción de nuevos recursos**

La ganadería y la agricultura sí supusieron ciertos cambios que los indios aceptaron de buen grado. Con la introducción del trigo añadieron una tercera cosecha anual a su dieta y adoptaron nuevos instrumentos de labranza, como el yugo y el arado. Al introducir Kino el trigo, esta tercera cosecha de invierno favoreció la dieta de los pimas. El trigo, por tanto, fue un nuevo elemento ampliamente aceptado, pero el maíz continuó siendo la principal fuente de riqueza y la base de la dieta (Segesser 1945: 149). Ya lo era antes de Kino y continuaría siéndolo después. Los misioneros que obtenían buenas cosechas podían comprar más adornos para la iglesia y ropa para los indios. El P. Segesser señalaba que el año anterior a su relato, en 1736, al estar su misión en una zona muy árida, no había llovido y no había podido, por tanto, obtener una buena cosecha, y estos efectos negativos afectaron a la economía de la misión durante todo el año.

Además, en la época de la llegada de Kino, se sabe con seguridad que cultivaban calabazas. Éstas se usaban también como maracas y recipientes para agua. Poseían herramientas para llevar a cabo los trabajos relacionados con la agricultura y para cavar acequias y canales. Las técnicas de cultivo experimentaron algún cambio, ya que los pimas provocaban incendios en las praderas para rodear al enemigo y también para cazar, práctica que en 1737 estaba prohibida y era castigada por el peligro que conllevaba y por el daño que se ocasionaba a los pastos. Pero sí se permitía esta práctica poco antes de la temporada de lluvias porque de este modo la hierba crecería abundantemente y así el ganado podría engordar (Segesser 1945: 157).

La introducción del caballo implicó cambios en el transporte, a pesar del miedo inicial ante estos animales. El ganado se introdujo en la Pimería con gran rapidez. De hecho, durante la sublevación de 1695, el capitán Juan Fernández de la Fuente recogió en su diario los nombres de todas las misiones por las que iba pasando, y en todas ellas había caballos y ganado ovino y vacuno. Es decir, tan sólo ocho años después de la llegada de Kino, el ganado ya estaba plenamente incorporado en las rancherías (Polzer y Naylor 1986:

438-718). La ganadería supuso también un complemento a la dieta, pero la tradicional no se transformó ni sustituyó, simplemente se complementó. El ganado se convirtió, por otra parte, en fuente de nuevos ataques, ya que algunas tribus «parásitas», así las llama Spicer (1962: 546), como los apaches y los navajos al norte, no crearán sus propios rebaños sino que se dedicarán a robar animales en misiones y ranchos.

A principios del siglo XX la dieta se basaba sobre todo en verduras, aunque se trataba de una dieta mixta en la que también era importante el consumo de carne. Probablemente en la época de Kino la cantidad de carne habría sido más abundante (Russell 1908: 66). Otro elemento que continuaba formando parte de la dieta habitual era la recolección, sobre todo en épocas de sequía. Las plantas más comunes continuaban siendo el mezquite y el saguaro, una cactácea con fruto comestible, aunque había más de una veintena de tipos diferentes de plantas dedicadas a la alimentación, lo que puede sorprender al tratarse de una tierra árida en un medio desértico. Pocos alimentos se consumían crudos, ya que por su naturaleza muchas plantas habían de ser cocinadas para poder ser consumidas, algunas durante horas, como los frutos de algunos cactus (Russell 1908: 67).

Tras el contacto, la dieta de los pápagos sí experimentó más cambios pues les gustaba comer la carne de caballo, cosa que no hacían los pimas. Lo que sí comían tanto unos como otros, según relata Segesser, eran ratones e incluso serpientes venenosas sin ponerse en peligro. Los asaban al fuego diciendo que así desaparecía el veneno. No comían perros ni pollos ni comidas al estilo español. Cazaban pájaros con sus arcos pero no para comer, sino para obtener plumas que utilizaban para ornamentación (Segesser 1945: 151). Siguiendo con la relación de Segesser, el tabaco y los dulces era lo que más gustaba a los pimas. Dice que eran capaces de trabajar un día entero a cambio de una pipa llena de tabaco, por lo que concluye, con ironía, que sería posible convertir a los indios a cambio de este producto. Se consumía en pipa o también fumando hojas de tabaco enrolladas o pulverizando el tabaco e introduciéndolo en pequeños tubos de papel o en hojas de maíz. Aunque existía el tabaco antes de la llegada de Kino, el importado desde Cuba se convirtió en el más apreciado por los pimas (Segesser 1945: 151).

Por tanto, la dieta se complementó con nuevos alimentos, que en ningún caso sustituyeron las pautas alimenticias anteriores al contacto, y el sistema de agricultura continuó siendo el mismo, aunque con la introducción de nuevas herramientas.

Al estar los pimas en la frontera, se produjo un intercambio de productos con los españoles, de modo que se fue haciendo cada vez más frecuente que los pimas obtuvieran cuchillos, vestuario y otros productos a cambio de alimentos. A su vez, los pimas intercambiaban los nuevos productos con otros pueblos del interior, de modo que se iban introduciendo elementos externos en lugares a los que los españoles no habían llegado. En cierta ocasión, un jefe pápago acudió a Tubutama a pedir trigo al P. Sedelmayr para llevarlo a Tusonimoo<sup>96</sup>, probablemente con el propósito de comerciar. Así, en algunos casos, fueron los propios indios quienes introdujeron el trigo y otras novedades por su utilidad (Sedelmayr 1996: 17 y 42).

Desde los primeros años del contacto se produjo una reorganización en el trabajo, ya que el misionero pedía ayuda para la construcción de la iglesia y su casa de adobe, aunque se mantuvieron las pautas de ausencia de un trabajo organizado o jerarquizado en el sistema tradicional de riego. Con la introducción del ganado y nuevos cultivos hubo indios que pasaron a ocuparse de los animales y otros al cultivo de la tierra destinada al mantenimiento de la misión. Se produjeron cambios, por tanto, en la rutina del trabajo. El misionero establecía un número de días para trabajar las tierras de forma regular, lo que supuso una novedad en la cultura pima que llegó a crear tensiones. Puesto que este tipo de trabajo no era un elemento propio de la cultura pima, implicaba una dificultad en la asimilación y en muchas ocasiones no se cumplía, a no ser que el misionero insistiera. Lo que era un rechazo a la asimilación de un elemento ajeno en el que no encontraban ningún beneficio, a diferencia, por ejemplo, de la aceptación del trigo o del caballo, era interpretado por los misioneros como un símbolo de la pereza propia de la naturaleza de los indios (Segesser 1945: 146-147). Esto demuestra, una vez más, la dificultad de comprender al otro. Fue muy difícil implantar la rutina del trabajo y normalmente la única forma de

---

<sup>96</sup> Esta rancharía pima, cercana a Casa Grande, ya había sido visitada por Mange y Kino en 1697 y bautizada como La Encarnación (Bolton 1984: 284).

conseguirlo era a cambio de ropa o comida, pero aun así era necesario convencer a los pimas casi diariamente, a diferencia de otros grupos como ópatas y yaquis (Pfefferkorn 1989: 252). Con el asentamiento paulatino del sistema de misiones, el trabajo de los indios en las tierras de la misión se convirtió en un elemento fundamental para poder pagar los gastos derivados de las celebraciones y la decoración y mantenimiento de la iglesia (Segesser 1945: 151), algo prioritario para los misioneros. El P. Segesser escribió con orgullo que la decoración del altar de su iglesia de Tecoripa no tenía nada que envidiar a cualquier iglesia de Lucerna en un domingo de Pascua. El alimento que se obtenía con el trabajo colectivo se destinaba también al almacenamiento, de modo que no escaseara en épocas de carestía (Pfefferkorn 1989: 275).

Antes del contacto, los pimas consumían mezcal, una bebida alcohólica que se obtenía con la fermentación de la planta del mismo nombre. A lo largo del siglo XVIII se siguió consumiendo y se mantenía entre los pimas de principios del siglo XX (Russell 1908: 66). Segesser señala que se trataba de una planta que en la ciudad alemana de Ingolstadt recibía el nombre de aloe, aunque aclara que había ciertas diferencias entre ambas. Explica cómo se consumía: se calentaban unas piedras en el fuego, se retiraban y sobre ellas se colocaba la planta, que una vez asada se machacaba hasta obtener una especie de papilla de sabor dulce. Pero si se dejaba fermentar se transformaba en una bebida alcohólica. El obispo Benito Crespo había prohibido su consumo unos años antes porque los pimas se emborrachaban con el mezcal, pero permitía que se conservaran algunas botellas de reserva por sus efectos curativos. De la fermentación de la pitahaya se elaboraba un vino que se consumía sobre todo en ocasiones festivas y celebraciones. El P. Segesser explica un episodio que le sucedió cuando misionaba en Guevavi: varios indios se emborracharon con este vino, e incluso dieron muerte a otro indio estando bajo los efectos del alcohol, y ofrecieron al padre que se uniera y bebiera con ellos, algo que él rechazó (Segesser 1945: 149-150).

También del maíz, del trigo, higos, moras y saúco se obtenían bebidas alcohólicas. Parece ser que en la segunda mitad del XVIII los misioneros habían conseguido prácticamente desterrar las borracheras de Sonora, excepto entre los pimas altos, que



continuaban bebiendo en las celebraciones festivas (Nentuig c. 1764: 297r; 1980: 61). De hecho, aunque las bebidas alcohólicas fueron prohibidas, los pimas las seguían consumiendo, especialmente cuando el misionero se ausentaba. Kino nunca denunció las borracheras aunque sí escribió en varias ocasiones acerca de sus danzas, algunas celebradas en honor a él, que, indudablemente, debían de incluir consumo de alcohol. En la época post-Kino, algunos misioneros denunciaron el peligro que suponían las bebidas alcohólicas, pues eran utilizadas por algunos españoles para llevarse a los indios con engaños a las minas. En estos casos, el consumo de alcohol quedaba fuera del contexto ritual tradicional. Dice el P. Och que era el motivo principal por el que destruía las raíces que producían las bebidas, lo que le había causado problemas con algunos españoles (Och 1965: 156).

El consumo de alcohol estaba relacionado con celebraciones socio-religiosas. Se celebraban varios festivales a lo largo del año que coincidían con el ciclo calendárico, destacando las fiestas de la cosecha, especialmente la del saguaro. El sirope de la fruta de esta planta se hervía durante dos días para obtener una bebida alcohólica. Era normal emborracharse en esta fiesta, a pesar de que los misioneros habían intentado erradicar esta costumbre (Russell 1908: 170-171). En la actualidad los o'odham continúan celebrando la fiesta anual del saguaro y consumiendo el licor obtenido de esta planta (Fontana 1989: 100 y 129). Por tanto, el consumo y el modo de elaboración de las bebidas alcohólicas antes del contacto se mantuvo sin variaciones, no sólo a lo largo del siglo XVIII sino hasta la actualidad.

### **6.3.7.- Transformaciones en la organización sociopolítica**

La base de la organización social era la familia extensa y patrilineal. Se trataba de un grupo familiar unido por lazos de sangre, más allá de la pareja e hijos (Spicer 1962: 463).

No parece que la introducción del matrimonio como sacramento afectara a la estructura familiar de los pimas porque realmente sólo aceptaron el sacramento en su forma, ya que ya existía el concepto de matrimonio pero apenas conllevaba rituales, bastaba

con que la pareja viviera bajo el mismo techo, algo que los misioneros intentaron cambiar desde el primer momento introduciendo el sacramento. Los padres intervenían en la elección de la pareja de sus hijos, que solía ser de otra ranchería, ya que los habitantes de un mismo pueblo solían estar emparentados y se prefería la exogamia de grupo. El hombre elegido pasaba cuatro noches en casa de la familia de la joven, y si todo resultaba según lo esperado, al finalizar el periodo, ella se trasladaba a casa de los padres del pretendiente y no había más ceremonia (Underhill 2000: 47).

Probablemente los indios aceptarían, en muchos casos, el nuevo ritual pero en su aspecto formal, por lo que en la práctica el concepto de matrimonio seguía siendo el mismo. Los libros de las misiones recogen muchas celebraciones matrimoniales, por lo que en general no parece que los pimas rechazaran el nuevo ritual, que no debía de interferir en sus prácticas habituales. Los propios misioneros reconocían que al uso pima tan sólo le faltaba la autoridad de la iglesia para constituir un matrimonio cristiano (Segesser 1945: 145). Aunque se tendía a que el matrimonio fuera duradero, existía el divorcio que era muy sencillo: bastaba con el abandono del hogar por una de las dos partes, que solía ser la mujer, que regresaba a casa de sus padres o se iba con otro hombre. Esta práctica se seguía manteniendo después del contacto, a pesar de las enseñanzas de los misioneros (Velarde 1977: 61).

El concepto de matrimonio cristiano era incompatible con la poliginia, que, aunque no muy extendida, sí se practicaba entre los pimas. Por eso, al aplicar el sacramento a un hombre que tenía ya dos esposas, surgía un conflicto porque debía elegir entre una de ellas. El misionero entonces se veía obligado a buscar un marido para la esposa rechazada, o al menos así lo recoge el P. Och. Según él, no era tarea complicada porque había más hombres que mujeres, lo que achacaba al hecho de que los pimas preferían tener hijos varones<sup>97</sup>, por lo que las niñas no eran tan cuidadas y existía entre ellas una mayor mortalidad. Además se casaban muy jóvenes y muchas morían al dar a luz a su primer hijo. El P. Och no deseaba casarlas tan jóvenes y menos cuando el futuro marido era mucho

---

<sup>97</sup> También Russell fue testigo de que solían tener muchos hijos y se prefería varones para que pudieran luchar contra el enemigo, de modo que la defensa frente a los apaches marcó algunas costumbres que se mantuvieron (Russell 1908: 185).

mayor que ellas. Estas situaciones le extrañaban y por eso preguntaba a las jóvenes si deseaban casarse. Al responder éstas afirmativamente celebraba el matrimonio hasta que descubrió que lo hacían obligadas por sus padres, por lo que dejó de celebrar matrimonios de edades tan dispares. En conclusión, aunque los pimas aceptaron el rito, no asimilaron la concepción religiosa. Más bien parece que se adoptaba como un mero rito social, ya que cuando un pima abandonaba a su mujer, pedía al misionero que le casara con otra diferente (Och 1965: 135-136).

Tras el contacto, se produjeron algunas adaptaciones. Por ejemplo, el P. Och prohibió la costumbre de que la mujer que iba a dar a luz tuviera que abandonar su casa. La creencia era que si el parto se producía dentro de la casa traería mala suerte, especialmente en los enfrentamientos con los apaches. El problema fue que al introducir el nacimiento en las casas, sus habitantes no deseaban regresar a ellas, por lo que las destruían o quemaban y preferían construir una nueva. En este caso, los pimas obedecían al misionero, pero readaptaron su costumbre (Och 1965: 129). Sin embargo, a principios del siglo XX esta costumbre ya se había implantado y las mujeres daban a luz en la casa, sentándose sobre un agujero en el suelo y la placenta se enterraba bajo la vivienda. Durante el parto, el hombre se ausentaba de la casa y la esposa quedaba al cuidado de otras mujeres (Russell 1908: 185).

En otros aspectos sí se produjo una cierta reorganización social, pues se introdujo la figura del intérprete, del catequista o temastían y, a medida que la misión iba creciendo, el misionero tenía que delegar, del mismo modo que debía delegar en las visitas o cuando se ausentaba. De este modo, una sociedad caracterizada por la ausencia de especialización, exceptuando el jefe y el chamán, comenzó a tener roles especializados.

Los principales estudios en torno a la organización social de los pimas y pápagos son resultado del trabajo de campo realizado por Underhill (1975, 2000), que pudo reconstruir cómo habría sido la familia pápago en torno a 1860, por tanto ya en un periodo muy posterior al contacto, y consiguió distinguir ocho grupos locales, cuyos nombres se tomaban de lugares geográficos o hechos legendarios. El sistema de parentesco que define

esta autora habla también de descendencia bilateral y de mitades patrilineales no exógamas. En su opinión el sistema de parentesco podía estar relacionado con sociedades agrícolas que practicaban sistemas de riego. Pero dado que apenas existen datos de la organización social anterior al contacto es difícil concluir hasta qué punto es posible hablar de transformaciones en este campo.

La percepción común de los misioneros fue que los pimas carecían de gobierno al encontrarse frente a sociedades no especializadas, tan diferentes del concepto europeo y de las culturas mesoamericanas, con las que muchos de ellos habían entrado en contacto antes de llegar a Sonora (Och 1965: 132; Velarde 1977: 58). Así que consideraron que era necesario intervenir, eran además órdenes del rey, y establecer un orden que se adaptara a su propia concepción de la organización, como algo fundamental para que la vida en sus misiones funcionara.

Hay que hablar, pues, de una cierta reorganización política al intervenir el misionero en la elección del gobernador del pueblo, que sin embargo muchas veces coincidía con quien ya era el jefe, de modo que se trataba de alguien que previamente ejercía autoridad sobre su pueblo, por lo que no se interfería en exceso en el sistema político pima. Kino entregaba la vara de gobernador en los pueblos que visitaba. Los misioneros también nombraban alcaldes, para solucionar disputas y cuestiones legales, y fiscales que eran los encargados de administrar los castigos y controlar que se respetaran las leyes y costumbres establecidas. Los «madores» cuidaban a los enfermos y catequizaban a los niños (Pfefferkorn 1989: 226-227). La elección del gobernador pima se convertiría en un motivo más de enfrentamiento entre el poder religioso y el poder civil en Sonora. A mediados del siglo XVIII, Bernal de Huidobro, gobernador de Sinaloa y Sonora, al no poder intervenir directamente en la elección de los cargos de gobernadores indios, decidió crear la figura del capitán de milicias, que dependía directamente del poder civil, pudiendo elegir así a indios afines a sus intereses, que pudieran interferir en las labores de los jesuitas. Existía un conflicto permanente de intereses que había comenzado desde el primer momento con la llegada de Kino y se mantuvo durante todo el periodo jesuita. Por otra parte, la figura pima del capitán de guerra se siguió manteniendo con las tropas auxiliares.

La política colonial desarrolló los siguientes cargos en la Pimería (Och 1965: 166-168):

- Gobernador de la provincia: debía desarrollar labores militares y el mandato era de cinco años.
- Alcalde: se trataba de un capitán al mando de cincuenta hombres del presidio.
- Gobernador pima: era nombrado por el misionero y desempeñaba las funciones de jefe del pueblo. Debía reunirse frecuentemente con el misionero para informarle de los sucesos cotidianos.
- Alcalde pima: ayudante del gobernador.
- Alguacil pima: debía mantener el orden en su pueblo.
- Topil: administraba los castigos.
- Fiscal: se ocupaba de temas religiosos y de que la población cumpliera con sus obligaciones.
- Sacristán: asistente del fiscal.
- Temastían: se encargaba del catecismo cuando el misionero estaba ausente.

Bahr, basándose en testimonios de mediados del siglo XIX, distinguió dos cargos públicos: el jefe y el chamán, y definió una serie de diferencias entre ambos. El jefe era el centro de la vida pública, mientras que el chamán evitaba las multitudes y el compromiso político y sólo participaba en la vida pública cuando se lo pedía el jefe. Éste no podía imponer, sino que tenía que ejercer su poder a través del convencimiento, por lo que era necesario que fuera una persona observadora, capaz de interpretar los deseos de su pueblo. Por tanto, se seguían manteniendo estos dos roles diferenciados anteriores al contacto (Bahr 1983a: 183 y 185).

### **6.3.8.- La guerra y la introducción de las tropas auxiliares**

Dice el P. Velarde que si los pimas, seris y apaches en vez de ser enemigos, se hubieran unido contra los españoles, éstos habrían tenido graves problemas. Y a continuación introduce un comentario que choca por su crudeza y dice que afortunadamente las epidemias habían reducido a la población, con el resultado de que al ser menos, suponían también un peligro menor (Velarde 1977: 62). Kino nunca hizo este tipo de comentarios, porque para él era muy importante el bienestar de los indios. La actitud e intereses de uno y otro en la misma misión es muy diferente, como se aprecia en sus textos, aunque en otras ocasiones Velarde también defendió a los pimas frente a las falsas acusaciones de violencia (Velarde 1977: 78-79).

En la primera época del contacto los pimas no vacilaron en unirse a la Compañía Volante de Sonora para aunar sus fuerzas en contra del enemigo común. Algunos jefes pimas se pusieron a la cabeza del ejército de la nación pima formado por la unión de distintas rancherías que reconocían la autoridad del capitán de guerra. Los pimas vieron una oportunidad de defensa y las tropas auxiliares fueron adquiriendo un valor estratégico fundamental para el mantenimiento de la frontera norte. Los misioneros organizaron la defensa de las misiones ante la falta de soldados en la Pimería, pero no siempre estuvieron a favor de que los pimas se unieran a las tropas auxiliares por temor a que la ausencia de los indios pudiera desestabilizar el sistema misional establecido. Los pimas continuaron, por tanto, enfrentándose a los apaches y otros pueblos con la ayuda de soldados españoles, aunque con el tiempo las tropas auxiliares llegaron a constituir un problema pues adquirieron conciencia de su superioridad sobre los españoles, mucho menores en número. De hecho, esta percepción parece ser una de las causas del levantamiento de 1751.

Los pimas no eran un pueblo especialmente agresivo pero sabían demostrar su valor defendiéndose de su enemigo tradicional: los apaches. Los hombres organizaban frecuentes expediciones de vigilancia para protegerse de los apaches. A lo largo del siglo XVIII, los pimas continuaron celebrando sus rituales preparativos para la guerra y los hombres debían

cumplir una serie de preceptos para atraer el favor de los seres sobrenaturales, en los que intervenían canciones mágicas, oraciones colectivas e individuales y tabaco ceremonial, como se venía haciendo tradicionalmente. Cuando un guerrero pima mataba a un enemigo debía someterse a un ritual de purificación durante dieciséis días, período en el que debía ayunar, entonar cantos y bañarse en el río. Se recluía fuera del pueblo y era atendido por un anciano. Era la forma de purificación después de haber derramado sangre. Mientras, los guerreros que no habían matado participaban en la danza por la victoria (Russell 1908: 204; Underhill 2000: 38). Según el mito de la creación de principios del siglo XX, este rito fue impuesto por el Hermano Mayor, una de las principales figuras del panteón pima. Estos datos los recoge Russell de sus informantes más ancianos que recordaban los tiempos de enfrentamientos con los apaches, que a principios del siglo XX ya habían desaparecido.

Las armas que se utilizaban después del contacto seguían siendo de madera, destacando el arco y la flecha. El arco era muy simple, sin adornos, de madera de morera o sauce. Además, existían unas lanzas para la guerra con punta de hierro desde que los españoles introdujeran este metal. Por lo que respecta a los prisioneros, a veces los pimas capturaban niños seris o apaches para venderlos a los españoles, pero cuando crecían y se casaban eran automáticamente liberados (Segesser 1945: 153).

En la segunda mitad del siglo XVIII los pimas continuaban celebrando danzas de la victoria. Nentuig describía así el regreso de un enfrentamiento con los apaches:

*«(...) llegan a sus Casas el Capitán y Soldados, y antes de entrar colgadas sus armas delante de la puerta (...) del pillaje sea ropa, ajuar de casa, o camisa, no se aprovechan, los que sean soldados, sino lo reparten entre los viejos que ya no salen contra el enemigo, y viejas. Porque tienen creído que usando ellos de tales cosas los han de matar los Apaches. Pero ya empiesan a no ser tan escrupulosos en esta su vana creencia, pues se valen de las armas que les quitan»* (Nentuig 1792: 45v).

Por tanto, este ritual debía de ser el mismo que se venía celebrando desde tiempos anteriores aunque, ya pasados varios años después de los primeros contactos, parece ser que los tabúes comenzaban a experimentar leves modificaciones.

Uno de los documentos originales consultados sobre la obra de Nentuig reproduce el texto de una canción, que no aparece en la obra original de Nentuig, que los indios de Sonora, sin especificar grupo, entonaban en ocasión de una victoria. El copista dice que la letra no tenía ningún sentido, probablemente porque no era capaz de comprenderla en todo su significado. Dice así: «*Las miserias, trabajos que pasan entre enemigos cuando vienen a robar y matar acá o sus desdichas consienten por su flojedad que si trabajaran y sembraran como aquí lo hacemos no los mataran*» (Nentuig c. 1764: 299v). Este canto se repetía al mismo tiempo que un grupo de mujeres, que habían salido a recibir a los guerreros victoriosos, encabezadas por una anciana, bailaban con las cabelleras arrancadas al enemigo. Ya los relatos de jesuitas y militares de principios del siglo XVIII, y el propio Kino, habían recogido escenas similares que habían presenciado y todos ellos hablaban de cantos y danzas con las mismas características, costumbre que, por tanto, también había permanecido.

### **6.3.9.- La lengua**

La lengua apenas experimentó cambios. Los misioneros aprendieron las lenguas, siguiendo la costumbre jesuita, y en donde éstos se instalaban los indios aprendían simplemente las oraciones en castellano de memoria. Los indios que vivían en poblaciones mineras de Sonora o en haciendas conocían algo el castellano pero de forma muy limitada. Los jesuitas enseñaban a leer y escribir en los colegios, pero en zonas muy concretas y en número reducido. Lo que sí cambiaron fueron los nombres de los ríos, de los pueblos, de las naciones indias y los nombres propios, que en muchos casos adoptaron vocablos españoles, aunque en otros se mantuvo la denominación tradicional (Spicer 1962: 422-423).

La tradición oral, que se transmitía de padres a hijos, se mantuvo después del contacto. Parece ser que los pimas no mostraron interés en aprender a leer y escribir



(Nentuig c. 1764: 294v; 1980: 57). Una vez más, adoptaron sólo las novedades que les aportaban algún beneficio real. Por tanto, a finales del siglo XVIII la tradición oral no había perdido la importancia que tenía antes del contacto. Los bastones calendáricos continuaban utilizándose a principios del siglo XX, aunque con el tiempo empezaron a plasmar la historia en papel (Russell 1908: 36-37). El bastón más antiguo que se conserva se retrotrae a 1833. Parece ser que los símbolos y muescas, al menos los utilizados en los siglos XIX y XX, no eran universales sino que cada autor podía tener sus propios símbolos, que sólo él sabía interpretar (Underhill 2000: 44).

### **6.3.10.- Sistema de creencias: la percepción de los misioneros**

Para analizar los cambios en el sistema de creencias, o en los ritos u otras manifestaciones de carácter religioso, hay que partir de dos puntos: uno, es necesario preguntarse hasta qué punto calaron las enseñanzas religiosas de Kino y sus sucesores, o si quedaron sólo en la superficie, y dos, hay que partir de la base que los misioneros consideraron que los pimas no poseían religión al no percibir claras manifestaciones externas.

Al no haber muchos misioneros de forma simultánea, hubo grupos que entraron en contacto en un momento dado con la religión católica, de forma esporádica, sólo con las visitas de los padres, por lo que siguieron con sus creencias pero con alguna noción y algunos símbolos del cristianismo. Los cambios dependían en gran parte del hecho de que en la comunidad viviera un misionero de forma permanente o no (Spicer 1962: 505). Sin embargo, en general nunca aceptaron totalmente las nuevas enseñanzas, de manera que a mediados del siglo XX sus creencias seguían girando en torno al «Hermano Mayor» entrelazadas con ideas cristianas (Underhill 1975: 36). Incluso en los casos en que se hablaba de buena disposición, como puede ser un ejemplo la población ópata, los padres se lamentaban de la inconstancia de los indios y de cómo la asimilación de la religión cristiana quedaba reducida a un plano muy superficial (Toral 1982: 122). El P. Sedelmayr señaló en 1744 que los pimas no poseían religión y que los hechiceros eran uno de los principales impedimentos para la expansión de la fe cristiana:

*«Hechiceros no faltaron entre ellos, como los hay entre todas estas naciones, y son los que estorban más la conversión, y uno de ellos me lo afirmó»* (Sedelmayr 1792b: 358r-358v).

Reconoce que en muchos casos la conversión era falsa y que sólo obedecía al intento de obtener a cambio un caballo, un cuchillo o ropa (Sedelmayr 1996: 36).

Hay que tener en cuenta que una población dispersa y las grandes distancias existentes entre las misiones dificultaron la cristianización de los pimas (Weaver 1992: 348). Sin embargo, a pesar de las dificultades, los misioneros confiaban en el éxito de sus enseñanzas y así Velarde describe algunas de las que él llamaba «supersticiones» de los pimas: no se atrevían a quemar ningún objeto de las ruinas de Casa Grande, por ser un lugar sagrado, y había una habitación del edificio principal en el que depositaban plumas y flechas a modo de ofrendas. El padre Campos había celebrado misa en varias ocasiones en Casa Grande y había quemado restos de las ruinas precisamente para demostrar a los indios que no tenían que temer al hechicero Montezuma. De hecho, cada vez mostraban menos temor y Velarde estaba convencido de que con el tiempo lo perderían completamente (Mange 1926: 32), aunque ésta puede ser una simple percepción personal cargada de optimismo que no se correspondiera con la realidad.

Kino catequizaba, bautizaba y celebraba el sacramento del matrimonio que, por lo que relata el jesuita en sus escritos, los pimas aceptaban e incluso solicitaban voluntariamente. Pero es difícil establecer hasta qué punto asimilaron el verdadero contenido de estas nuevas enseñanzas. En la misión de Guevavi, en 1744, los sucesores de Kino seguían administrando el bautismo y otros sacramentos y muchas parejas ya no convivían sin haber recibido el sacramento del matrimonio. En muchas misiones habían abandonado las borracheras y ciertos tipos de danzas. El padre Torres Perea recorrió las zonas próximas a Guevavi evangelizando y administrando los sacramentos, con el intento de que los indios se trasladaran a vivir a la misión, aunque era consciente de la dificultad de la empresa: como venía sucediendo desde el principio, la mies era mucha y pocos los

operarios (Torres Perea 1982: 225). El problema de la falta de padres fue común en la Pimería durante todo el periodo de presencia jesuita. Por tanto, es posible concluir que en el lugar en donde el misionero residía habitualmente los indios adoptaron algunas enseñanzas, pero no así en donde no estaba de forma permanente.

La cuestión de si la conversión de los indios, en general, era verdadera o no preocupó a los jesuitas del siglo XVIII. Existía diferencia de opiniones en cuanto al sacramento del bautismo y su conveniencia de bautizar con o sin instrucción previa. Fue éste, precisamente, uno de los ataques del P. Mora a Kino, aunque éste parecía convencido de la sinceridad de su rebaño y de hecho dejó claro que sólo bautizaba a los niños y a aquellos adultos que habían recibido instrucción adecuada y que, por tanto, consideraba preparados. Otro punto de controversia fue la conveniencia o no de que los indios recibieran la comunión, lo que pone de manifiesto que eran los propios misioneros, o muchos de ellos, quienes creían que la fe cristiana de los indios era superficial y no los consideraban, por tanto, preparados para recibirla (Pfefferkorn 1989: 248 y 251). Otros jesuitas, como el P. Sistiaga en 1744, eran partidarios de que los indios comulgaran:

*«Tienen, pues, estos pobres indios aquel carácter y divisa de los que, en todas partes, comulgan con buena disposición y, por consiguiente, quanto han menester para probar que sus comuniones no sólo no se deben censurar ni reprobar, sino que, por el contrario, son mui dignas de alabarse y de que se propongan a los más antiguos fieles para que se edifiquen y enciendan en el amor de Jesucristo sacramentado; admirando tan considerables progresos de piedad y virtud en gente de tan pocos años de conversión y el poder eficaz de la gracia de nuestro Salvador que no sólo encarnó y murió, sino que se sacramentó, también, para los indios»* (Sistiaga 1982: 250-251).

Los indios que aceptaron a los misioneros seleccionaron aquellos aspectos que les interesaban. Es decir, incorporaron novedades que solían ser complementarias a las creencias y prácticas ya existentes. Este mismo comportamiento puede aplicarse a cualquier aspecto de la cultura. Se produjo una selección de novedades que no interfiriera con su vida

cotidiana. Los pimas conservaron su sistema de creencias, de modo que las transformaciones se produjeron lentamente y en menor grado que entre otros grupos de Sonora.

Entre los pimas de principios del siglo XX dos eran los dioses principales: el Sol y la Oscuridad. Ya los primeros misioneros de la Pimería observaron que existía algún tipo de reverencia especial hacia el sol, pero no la suficiente como para que lo percibieran como un dios. El panteón pima estaba ocupado por varios personajes: el hijo de la Luna, el Coyote, protagonista de muchos mitos; el Mago de la tierra vivía en el este y con el Hermano Mayor se repartía el control del universo; el Mago del sur, vivía en el suroeste; el Mago del rayo habitaba en el sur y cuando el sol pasaba por su zona se producían relámpagos sin truenos; el Mago del viento producía los vientos fuertes; el Mago de la espuma, causante de las corrientes de los ríos y el Mago del trueno, entre otros (Russell 1908: 250-252).

### **6.3.11.- Nuevos elementos rituales**

Los misioneros fueron introduciendo rituales y algunos, como el bautismo, fueron aceptados desde el principio. Los niños bautizados recibían un nombre español, normalmente el de su padrino o el misionero que los bautizaba. También la asistencia a misa se fue extendiendo, especialmente si era cantada porque los pimas apreciaban mucho la música (Och 1965: 134-136). Pero estos rituales fueron adoptados normalmente sólo en su aspecto formal.

Los pimas eran aficionados a la danza y continuaron siéndolo en la época post-Kino, a pesar de la reticencia de algunos misioneros. En caso de prohibición, alejaban al misionero del pueblo con alguna excusa y aprovechaban así para celebrar sus danzas (Och 1965: 124). En algún caso, incorporaron elementos nuevos a prácticas tradicionales. Por ejemplo, en Guevavi cuando mataban una vaca se cubrían completamente con su sangre y algunos se aplicaban pinturas de color rojo, amarillo o blanco. Se pintaban de forma especial cuando bailaban, lo que sucedía muchas noches en la Pimería Alta, acompañando

los bailes de cantos y gritos, hasta que el padre tocaba la campana y decía «satis», que quiere decir «¡basta!» (Segesser 1945: 146-147). Explica que cuando estaba en San Xavier del Bac, un día paseando con un indio, llegó hasta el lugar donde la noche anterior se había celebrado una danza. Había varios círculos en el suelo, a modo de laberinto, y el indio que le acompañaba le mostró el punto donde el demonio, o lo que el jesuita identifica como tal, se había introducido y todos los indios le habían seguido en su danza. Preocupado, Segesser habló con ellos para que no siguieran celebrando estas danzas pero le amenazaron con abandonar la misión, por lo que el misionero tuvo que renunciar a esta idea. Los pimas, por tanto, no asimilaron aquellos cambios radicalmente contrarios a su percepción del mundo y a sus hábitos cotidianos. También los habitantes del Bac le contaron que se les había aparecido un desconocido vestido como un español que les animaba a continuar sus danzas nocturnas. Según Segesser, esta aparición era el demonio, el mismo que les ordenaba que envenenaran a los misioneros, tal y como parece ser que habían hecho con el P. Stiger y luego con él mismo (Segesser 1945: 156-157). Por tanto, las danzas continuaron siendo un elemento habitual entre los pimas, a pesar de los intentos de algunos jesuitas por erradicarlas. El hecho de que los habitantes del Bac dijeran a Segesser que una aparición les había pedido que siguieran con sus bailes podía responder a un intento de atacarle con sus propias armas, donde habían percibido que más preocupación causaba. Les habían hablado de un ser maligno y por contrariar al padre o dejarle sin argumentos, recurrirían a este razonamiento.

Las canciones eran parte fundamental en la vida de los pimas y siempre acompañaban a las danzas. Había cantos diferentes para cada ocasión: canciones para las danzas de pubertad, para la menstruación, otras que hablaban de los mitos cosmogónicos, canciones para fiestas, para juegos, para la caza, para las enfermedades, la lluvia, la guerra, etc. En el mito de la creación recogido a principios del siglo XX, también el espíritu creador canta y baila mientras va creando el mundo. Las canciones iban acompañadas de los instrumentos musicales tradicionales: el tambor, la flauta hecha de caña con motivos ornamentales geométricos, o las maracas de calabaza (Russell 1908: 166-168 y 270).

Los ritos funerarios se mantuvieron, a pesar de las enseñanzas, pero se fueron introduciendo elementos propios de las novedades que se habían asimilado a la vida cotidiana. Por ejemplo, si un cadáver era trasladado a la tumba en un caballo, el elemento nuevo, éste era puesto en libertad. En una ocasión, un jefe de la misión de Sonoita fue trasladado a su tumba en un caballo, pero al pedir el P. Segesser a los pimas que se lo regalaran en vez de soltarlo, se negaron porque debían cumplir con el rito establecido (Segesser 1945: 158). En el periodo en que residía en el Bac, en una de las ocasiones en que acudió a la visita del Tubac, se encontró con varias casas quemadas, mientras que el resto habían sido abandonadas. Finalmente halló a todos sus habitantes, que se habían trasladado a otro lugar tras la muerte del jefe. Esta práctica también la llevaban a cabo algunos españoles y criollos que no deseaban seguir viviendo en la casa donde se había producido un fallecimiento (Segesser 1945: 158). El P. Och prohibió la práctica de quemar la casa del difunto, lo que se hacía para evitar su regreso. Algunos indios obedecían y lo que hacían era dar una apariencia diferente a la casa para que el muerto no la reconociera (Och 1965:129). Es otro caso de la adaptación de una novedad a la pauta tradicional, aunque en general se mantuvo la práctica de destruir la casa del muerto a lo largo de los siglos XVIII y XIX, pero en 1900 apenas se mantenía esa costumbre (Russell 1908: 154). Y en torno a 1930, todavía se abandonaba la casa del difunto, aunque ya no se quemaba (Underhill 1975: 35).

Respecto a los enterramientos, a lo largo del siglo XVIII los pimas mantuvieron la costumbre de enterrar al muerto con alimentos, agua y objetos de uso cotidiano, aunque entre los ópatas y eudeves convertidos, ya prácticamente se había erradicado esta costumbre (Nentuig c. 1764: 298r; 1980: 62; Pfefferkorn 1989: 223). Por otra parte, los niños que morían eran adornados con trozos de seda costosa y lazos que los misioneros proporcionaban a los indios (Segesser 1945: 158). Probablemente, antes de la llegada de los misioneros esta práctica funeraria se realizara de igual modo, pero en vez de lazos de tela emplearían otro tipo de ornamento. Por tanto, se mantendría la esencia ritual anterior al contacto, pero introduciendo en algunos casos las innovaciones seleccionadas e incorporadas con normalidad a la vida cotidiana.

La muerte se relacionaba con causas sobrenaturales. Entre los pimas de principios del siglo XX quien moría de día era por causa del Sol y quien moría de noche, por causa de la Noche, aunque no hay noticia entre los primeros misioneros de que existiera este concepto en el siglo XVII. El cuerpo se enterraba, nunca se quemaba, práctica que por tanto se había perdido definitivamente a inicios del siglo XX, y se creía en otra vida. Para que el alma encontrara su camino y no molestara a los vivos se decían frases como: «No vuelvas» o «Vete a tu casa en el este». El nombre de un difunto no se pronunciaba nunca, había que referirse a ellos utilizando otras formas como «el hermano de...» o «la mujer de...». En señal de duelo hombres y mujeres se cortaban el cabello. El período de luto para una viuda duraba en teoría cuatro años, aunque parece ser que normalmente no se respetaba durante tanto tiempo (Russell 1908: 195).

A principios del siglo XX se celebraban todavía varios rituales pero es difícil establecer su antigüedad. Hay que señalar que son pocos los elementos de sincretismo, por lo que efectivamente la evangelización debió de quedar en un plano superficial. Los padres presentaban a sus hijos, cuando contaban con pocos meses, ante el chamán para que alejara los malos espíritus mediante un ritual de purificación. Russell señala sus similitudes con el bautismo católico introducido por los jesuitas: en una concha con agua se introducía una piedra sagrada y una pluma de búho, mientras el chamán agitaba una pluma de águila. Los padres y el niño debían beber el agua. Sin embargo, los pimas afirmaban que este rito era anterior a la llegada de los misioneros. Podría tratarse de una adaptación que hubiera incorporado el agua bautismal pero que habría mantenido elementos propios como las plumas. Antes de que el niño cumpliera un año, eran los amigos quienes decidían el nombre, que con frecuencia hacía referencia a alguna característica física del niño, a fenómenos meteorológicos, a plantas o animales (Russell 1908: 187).

Otros ritos giraban en torno a la pubertad. El paso de la infancia al mundo de los adultos estaba marcado entre los pimas por las danzas de la pubertad. Las niñas participaban cuando tenían entre diez y doce años, coincidiendo aproximadamente con la primera menstruación. Todavía a principios del siglo XX las mujeres permanecían apartadas del pueblo durante cuatro días en una construcción especial (Russell 1908: 155;

Underhill 2000: 46-47). Cuando esto sucedía, la madre ponía a su hija al cargo de una amiga de la familia para que durante cuatro días le enseñara las tareas domésticas que todavía no hubiera aprendido, así como los principios de honestidad y castidad. Era un período de peligro para la niña, por lo que había que alejar a los malos espíritus con canciones y danzas en las que participaba toda la comunidad. Se celebraba entonces un baile, con comida abundante cuando los padres se lo podían permitir, que duraba cuatro días. Estos datos corresponden a inicios del siglo XX (Russell 1908: 182-183) pero no hay constancia de cómo se celebraban en época de Kino, aunque según Ezell sí se llevaban a cabo ritos de la pubertad antes del contacto (Ezell 1983: 152).

Son pocas las referencias a las creencias anteriores al contacto, por lo que es difícil determinar si estos mismos ritos se venían celebrando desde antes de la llegada de Kino. Lo que sí es evidente es que hay poco sincretismo, por lo que es posible deducir que los pimas del siglo XVII practicaran ritos similares.

El alma se encontraba en el centro del pecho y era lo que permitía respirar, aunque se desconocía su forma y su color. Existían opiniones diferentes respecto a lo que le sucedía al alma de los muertos. Algunos informantes dijeron que pasaba al cuerpo de un búho, mientras que otros aseguraron que iba a la tierra de los muertos en el este. La Tierra del Este estaba separada de la tierra de los vivos por un abismo. Se creía que la otra vida era buena y que allí todo era alegría y se celebraban danzas. Por eso se vestía a los muertos con sus mejores ropas y se les peinaba para que pudieran participar en la fiesta. No existía la idea de que la otra vida fuera resultado de un premio o castigo según la conducta llevada en esta vida, otro ejemplo que apoya la teoría de que el mundo de las creencias apenas experimentó cambios, ya que este concepto es fundamental en la religión católica. Las almas vagaban por el mundo de los vivos y a veces se aparecían si alguien iba solo por la noche. Nadie podía hablar con las almas, excepto el chamán. En caso de que un espíritu se apareciera a éste, debía ir a su tumba y pedirle que no volviera a salir de allí. Se consideraba que los sueños eran el resultado de haber llevado un mal comportamiento, como una forma normal de comunicación con el mundo de los espíritus. Durante el sueño, el alma vagaba y experimentaba vivencias reales. Soñar con muertos causaba enfermedades



y se creía que si el mismo sueño se repetía varios días seguidos el resultado sería la muerte, otra creencia muy alejada de las enseñanzas de los misioneros (Russell 1908: 252-253).

### **6.3.12.- Los chamanes**

Poco se sabe de los chamanes antes del contacto, de cómo llegaban a desempeñar este rol y en qué consistía exactamente, puesto que los relatos militares no dan noticias y los misioneros fueron muy reacios a hablar de ellos y de fenómenos a los que no encontraban explicación. Pero, a pesar de todos sus intentos, los chamanes siguieron presentes en la vida cotidiana de los pimas.

Algunos jesuitas mostraban casi temor ante los chamanes y fenómenos que no entendían y preferían no entrar en demasiados detalles. Velarde mostró claramente su desprecio ante estos rituales, que consideraba supersticiones, por lo que, lamentablemente, no proporciona muchos datos (Velarde 1977: 60-61). El P. Segesser consideraba que los hechiceros se comunicaban con el demonio y que eran capaces de elaborar un veneno que actuaba rápidamente ocasionando la muerte. Él mismo estuvo enfermo y achacó su enfermedad a las brujerías o a sus venenos (Segesser 1945: 155).

A principios del siglo XX existían diferentes clases de chamanes, una tradición que se había mantenido, y tanto hombres como mujeres podían desempeñar esta función, que podía ser hereditaria o aprendida. Los jesuitas del siglo XVIII, cuando se referían a los chamanes, siempre hablaban de hombres, por lo que la aparición de mujeres desempeñando este rol debe de ser muy posterior al contacto. El novicio debía superar un período de enseñanza e iniciación durante el que estaba sometido a una serie de tabúes como, por ejemplo, la prohibición de acercarse a la casa de menstruación. No podían comunicar a nadie que estaban aprendiendo el oficio durante todo el periodo de aprendizaje, que duraba de dos a cuatro años (Russell 1908: 257). No tenemos noticias de cómo se desarrollaba este proceso antes del contacto, pero sería similar. La función de los chamanes seguía siendo la de curar enfermedades por medio de su magia y su conocimiento de las hierbas; otros tenían poder sobre las cosechas, el clima y la guerra.

Las enfermedades estaban relacionadas con los animales, es decir, cada animal era el causante de una enfermedad y para cada enfermedad había un canto específico y una serie de métodos como soplar humo de tabaco, pasar plumas por encima del paciente o aislarse durante cuatro días (Underhill 1975: 37), métodos y elementos que ya se utilizaban antes del contacto. Existen más detalles de la influencia, a principios del siglo XX, de los animales en la salud: el tejón era el causante del dolor de garganta, cuya forma de curación era a través de la canción específica del tejón y la aplicación de su rabo sobre la garganta del paciente. El ciervo producía enfermedades en los pulmones y el oso causaba fiebre y dolor de cabeza (Russell 1908: 262-263). Los chamanes de Sonora eran muy temidos por sus pacientes. Para sanar al enfermo el hechicero se acercaba a su cabecera y comenzaba el ritual: soplabá, movía unas plumas grandes y succionaba la parte afectada. Se introducía en la boca piedras, carbón o raíces y al acabar sacaba el objeto, diciendo que eso era lo que había causado el mal. Entonces lo arrojaba al fuego, que debía estar siempre encendido en la casa del enfermo, con independencia de la temperatura que hubiera (Nentuig c. 1764: 295v; 1980: 58). Existe constancia de rituales semejantes a principios del siglo XVIII (Velarde 1977: 60-61).

Hay autores que tratando de encontrar más información acerca de los chamanes realizan un intento de extrapolación, pues consideran que el contacto europeo, aunque sí había tenido impacto sobre los pimas, no había ocasionado cambios demasiado profundos al tratarse de contactos esporádicos. Sin embargo, a partir de mediados del siglo XIX, con el pleno contacto con los estadounidenses, el proceso de aculturación se habría acelerado. Así Bahr considera que el chamán llegaba a ejercer este rol a través de contactos privados. Era capaz de predecir el futuro y aplicaba su magia para debilitar al enemigo. Los chamanes eran quienes emitían el diagnóstico y otros especialistas se encargaban de realizar las curaciones, aunque en apariencia las técnicas de diagnóstico y de curación podían ser idénticas (Bahr 1983a: 186).

A la vista de los datos es posible concluir que hubo pocos cambios en el mundo de las creencias durante el siglo XVIII. Las enseñanzas de los misioneros no arraigaron entre

los pimas, que continuaron manteniendo sus mitos y sus rituales. El chamán siguió desempeñando su rol y sus prácticas habituales de curación, así como sus poderes sobrenaturales.

#### **6.4.- LA INSEGURIDAD EN LA PIMERÍA: LOS APACHES**

Son siete los grupos atapascanos: chiricaua, jicarilla, kiowa-apache, lipan, mescalero, navajo y Western apache (apaches occidentales). Ocupaban un gran territorio: parte del este de Arizona, casi todo Nuevo México, sur de Colorado, oeste de Oklahoma y parte de Texas. Entre los siete grupos había muchos aspectos comunes, pero también algunas particularidades propias. El problema es que existe muy poca información etnográfica fiable anterior a 1900. Uno de los principales estudiosos de los apaches es Grenville Gordon quien, en torno a 1920, vivió diez años con los apaches occidentales. De su trabajo de campo publicó varias obras en las que refleja la labor que llevó a cabo con varios informantes, seleccionados entre los ancianos del grupo, para tratar de reconstruir la cultura apache en torno a 1850 (Basso 1983: 467). Por tanto, los datos etnográficos que aparecen a continuación corresponderían al siglo XIX, pero pueden dar una idea de la cultura apache en una época anterior. Los datos del apartado referente a la guerra e incursiones están tomados en su mayor parte de testimonios directos del siglo XVIII. En cualquier caso, apenas se conocen datos de los apaches anteriores a 1600 por la ausencia de contacto con los españoles hasta esa fecha (Spicer 1962: 229).

Los apaches occidentales, los más próximos a la Pimería, ocupaban parte de Arizona y Nuevo México y se dividían a su vez en cinco grupos: Northern Tonto, Southern Tonto, Cibecue, White Mountain y San Carlos, estos últimos en la zona del río San Pedro, junto a los sobaipuris. Todos ellos hablaban la misma lengua, de la familia atapascana, con ligeras diferencias (Opler 1983: 368).

#### **6.4.1.- Origen histórico**

La teoría más aceptada es que procedían de Canadá y fueron descendiendo hacia el sur. Parece ser que en torno a 1300 formaban un grupo único o varios grupos muy estrechamente relacionados, pero no está claro en qué momento se fueron distanciando para dar lugar a siete grupos diferentes ni cuándo llegaron exactamente a su territorio histórico. Los restos arqueológicos más antiguos los sitúan en Nuevo México a finales del siglo XV pero probablemente su llegada sea anterior, en torno a 1400 o antes, ya que debido a su condición de nómadas y la precariedad de los materiales utilizados no han debido de pervivir restos. Lo que parece claro es que una vez que llegaron al suroeste su diferenciación lingüística y política se aceleró, de modo que a principios del XVIII ya formaban grupos diferentes (Opler 1983: 381-382).

Resulta complicado reconstruir su prehistoria y el periodo anterior al siglo XIX porque apenas existen excavaciones arqueológicas y hay muy pocos documentos de la época española. Parece ser que los apaches occidentales llegaron a Arizona y Nuevo México en torno a 1525, es decir, que los apaches habrían llegado a sus territorios históricos en torno a 1400, pero a Arizona lo habrían hecho de forma mucho más tardía (Basso 1983: 463). Sin embargo, hay autores que sitúan la llegada de todos los apaches a sus territorios históricos a principios del siglo XVI, de modo que hasta entonces habrían estado localizados, durante un tiempo, en la zona de las praderas orientales (Jorgensen 1983: 686-687). Este hecho contrasta con el origen mítico de los pimas que habla de la creación al mismo tiempo de pimas y apaches, que ya desde ese momento se convertirían en enemigos. Por tanto, no serían exactamente enemigos ancestrales, como propone el mito, ya que los apaches eran prácticamente unos recién llegados al territorio. Por otra parte, sí parece cierto que la llegada de los pimas tampoco es muy anterior, en torno a 1450, por lo que es posible que no hubiera ni un siglo de diferencia entre ambas llegadas, por lo que casi doscientos años después el mito podría recrear unos primeros enfrentamientos al incorporarse los apaches a un territorio no ocupado desde demasiados años antes. Por otra

parte, no hay que olvidar que otra teoría sobre el origen histórico de los pimas sostiene que serían descendientes directos de los hohokam, por lo que ya se encontrarían en el territorio.

#### **6.4.2.- Organización social**

Se trataba de familias extensas con residencia matrilocal, de modo que los hombres entraban a pertenecer a un grupo por el matrimonio. Un conjunto de familias extensas formaban un grupo local, lo que beneficiaba la economía de las familias. Uno de los hombres se convertía en jefe de todo el grupo y pasaban a vivir juntos en campamentos o rancherías. El puesto de jefe no era hereditario, sino que se elegía para este cargo entre los hombres más diestros en la caza y en el ataque. El jefe debía reunir una serie de características personales que le hiciera ganarse la confianza y respeto del grupo. No podía imponer sino que tenía que convencer. Se trataba de que fuera un modelo de comportamiento a seguir por el grupo, llevando una vida ejemplar y acorde a una serie de valores fundamentales: debía ser un hombre generoso, trabajador, gran orador, capaz de resolver problemas y disputas con total objetividad, debía ejercer un gran autodomínio y no mostrar mal carácter o tratar mal al otro y tenía que ser responsable a la hora de tomar decisiones. Varios grupos locales podían unirse por motivos concretos y formar una banda. Sin embargo, parece ser que la cohesión tribal era mínima. Entre los apaches occidentales había cinco grupos subtribales que eran algo más que bandas y algo menos que tribus (Opler 1983: 369).

#### **6.4.3.- Sistema de creencias**

Los apaches creían en una fuerza sobrenatural que podía utilizarse a través de procedimientos conocidos por los hechiceros o aprendidos a través de revelaciones por los chamanes. Muchos de sus seres sobrenaturales se identificaban con fuerzas de la naturaleza. Estas fuerzas sobrenaturales invadían todo el universo. Era posible hacerse con una parte de estos poderes y utilizarlos, pero la mayor parte quedaba siempre en el universo. No todos podían acceder a los poderes, sólo los chamanes, que utilizaban sus poderes en ceremonias públicas, y los brujos, que hacían uso de forma oculta y con el propósito de atacar a

miembros del grupo. Si un brujo era descubierto, era condenado a muerte (Opler 1983: 372-373).

Practicaban pinturas rituales en la arena, lo que parece ser influencia de los pueblo. Existían mitos del Coyote y del Gran Búho que se relataban a adultos y niños para que siguieran unas normas de conducta y respeto al prójimo. Además existían ritos para curar enfermedades, para la caza, ritos de paso en la pubertad y los ritos funerarios estaban dirigidos a alejar los malos espíritus (Opler 1983: 373).

#### **6.4.4.- Incursiones y guerras**

El aspecto bélico de los pimas era marcadamente defensivo, aunque ciertamente en varias ocasiones adquirió también un aspecto ofensivo contra sus principales y tradicionales enemigos. Los pimas debían luchar contra los apaches, ya desde sus orígenes mitológicos, y gran parte de su cultura quedó condicionada por este factor. Sus ritos, mitos, costumbres, tabúes y forma de vida giraban en torno a la defensa frente a los apaches. Este pueblo no sólo condicionó la vida de los pimas, sino toda la vida de la frontera septentrional. Es verdad que confluyeron muchos aspectos en el éxito de sus ataques: política militar poco efectiva, casi ausencia de presidios, y los que había poco guarnecidos, retirada de la población española hacia el centro de Sonora y traslado de los sobaipuris en 1762 del valle de San Pedro a las misiones del valle de Santa Cruz para reforzar éstas, dejando abierta la entrada a los apaches por esta zona. Pero también hay que buscar la causa de sus victorias en su propia táctica y organización. Ya en la época, los españoles se preguntaron sobre el porqué de la dificultad de vencer a este pueblo. Un militar, buen conocedor de la zona y de los apaches, elaboró una interesante y completa relación en torno a 1762 en la que comienza hablando de su constitución física, de su alimentación a base de frutas y carne asada, y de su religión:

*«(...) una especie de creencia, que puede llamarse Religión; conocen que hai una primera causa, que llaman Capitán grande, y aseguran que para después*

*de la vida hai un lugar destinado a la recompensa del Bueno, y otro al castigo del Malo»* (Noticias y reflexiones c. 1790: 247r).

La opinión del autor acerca de la dificultad de vencer a los apaches es porque ellos se hallaban en su hábitat natural, eran valientes por naturaleza, destacaba su agilidad a caballo que superaba a la de los europeos, a pesar de ser un elemento nuevo para ellos, poseían una gran resistencia a la sed, el hambre y la intemperie. El autor realiza una interesante consideración en cuanto a la actitud ante la muerte, pues señalaba asombrado que, a diferencia de los europeos, los apaches morían sin expresar ningún temor en absoluto, e incluso cantaban. Hay que imaginar cómo se sentiría un soldado español al enfrentarse a un contrincante que no parecía sentir miedo. El impacto psicológico debía de ser grande. Señala también que el motivo que llevaba al apache a guerrear no era sólo el odio, también la utilidad porque *«no siembran, ni cultivan la tierra, ni tienen crías de ganado (...) Desde que en los Españoles encuentran por medio del hurto, lo que necesitan»*. Parece que los ataques frecuentes a las misiones y poblaciones españolas no tenían como objeto ampliar su territorio o expulsar a los españoles, sino que lo hacían como forma de obtener durante todo el año alimentos, ganado y caballos. Probablemente por este motivo nunca cometieron asesinatos en masa (Basso 1986: 466). Aunque hay autores que opinan que otro de los motivos de los ataques apaches, especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII, habría que buscarlo en el hecho de que deseaban vengarse y a la vez defenderse de los españoles que les convertían en esclavos, a pesar de estar prohibida la esclavitud (Weber 2000: 272-273).

Los ataques eran más frecuentes en invierno, cuando escaseaba la comida, ya que la subsistencia de los apaches occidentales se basaba principalmente en la recolección, la caza y, en menor medida, en la agricultura, tanto producida directamente como producto del robo a pimas, pápagos y maricopas. A pesar de que los ataques se fueron haciendo más frecuentes a medida que avanzaba el siglo XVIII, ya se daban mucho antes del contacto, no

sólo como fuente de subsistencia, sino también como resultado de su expansión hacia el oeste (Hernández 1957: 43 y 50; Jorgensen 1983: 695, 699 y 707)<sup>98</sup>.

Cuando el objetivo era el robo iban en un grupo reducido, pero si querían destruir pueblos, entonces se unían varias rancherías para llevar a cabo el ataque. En ambos casos había un hombre al mando y siempre iban a caballo. Se movían en silencio para atacar por sorpresa, a menudo de noche, se arrastraban con destreza, eran capaces de imitar perfectamente el canto de aves nocturnas, el aullido de los lobos, coyotes y otros animales.

*«No cabe en explicación decir la rapidez con que atacan, el ruido con que pelean, el terror que derrama en nuestra gente, ni la prontitud con que dan fin a todo»* (Noticias y reflexiones c. 1790: 250v).

Quien está hablando es un testigo, alguien que ha debido de luchar en varias ocasiones contra los apaches y ha experimentado los sentimientos que expresa. Alguien que ha debido de permanecer un cierto tiempo en la Pimería para llegar a estas conclusiones y reconocer tan claramente sus métodos de ataque y sus costumbres. Estos son unos de los pocos datos de primera mano referentes a los apaches.

Es necesario distinguir entre dos tipos de ataques: incursiones y guerras. El objetivo de las primeras era obtener botín, especialmente alimentos, ganado y caballos y se trataba de evitar el enfrentamiento y el derramamiento de sangre. Los apaches eran cazadores y recolectores, aunque la ganadería y agricultura se convirtió en una base importante para los navajos. Entre los apaches occidentales, las incursiones se organizaban cuando quedaban pocas provisiones. En estos casos el jefe de un grupo local hacía un llamamiento para que los voluntarios lo acompañaran. Podían participar todos los hombres que hubieran superado el periodo de instrucción, que se llevaba a cabo como parte de un rito de paso entre los jóvenes. Estos grupos estaban formados normalmente por un número reducido, de cinco a

---

<sup>98</sup> Respecto a las diferentes opiniones sobre la cronología de los ataques apaches a los pimas y la expansión hacia el oeste ver apartados 3.4.2.- La política de la Corona en las otras fronteras del norte y 6.1.1.- La defensa frente a los apaches como factor determinante de la lenta aculturación pima.



quince hombres, porque gran parte del éxito dependía de que el grupo viajara sin ser visto. Las incursiones se realizaban generalmente de madrugada y dos o tres hombres sacaban el ganado de la forma más silenciosa posible y emprendían la huida velozmente hasta alcanzar la seguridad de su territorio. En cambio, el objetivo de la guerra era vengar la muerte de algún apache, lo que implicaba derramamiento de sangre. Mientras que los participantes en las incursiones eran sólo hombres de un único grupo local, las expediciones de guerra estaban compuestas por diferentes grupos relacionados entre sí. Una vez tomada la decisión de organizar una expedición, el jefe del grupo local del muerto mandaba mensajeros a otros grupos locales invitando a los familiares a participar. Los hombres se reunían y participaban en un ritual previo al ataque. Estos grupos estaban formados por unos doscientos hombres bajo el mando de un único jefe. Se prefería atacar la ranchería de los que habían matado a los suyos, pero si no se sabía con seguridad quién había sido el autor de la muerte bastaba atacar cualquiera. Por la noche, en silencio, se rodeaba el objetivo y se atacaba de madrugada, matando el mayor número posible de enemigos (Basso 1983: 476; Anza 1729 en Polzer y Sheridan 1997: 303).

Entre los misioneros de la Pimería, los apaches siempre fueron motivo de preocupación y eran definidos como enemigos jurados de pimas y ópatas que se dedicaban a robar y matar. Para frenar sus actuaciones la Corona decidió construir un presidio en la frontera, pero los apaches superaban a los soldados en número, por lo que no siempre era posible mantenerlos a raya. De hecho, la línea defensiva de presidios resultó poco efectiva. El padre Segesser relata un episodio en que los apaches habían ido al presidio del capitán Juan Bautista de Anza diciendo que deseaban entablar conversaciones de paz. Pidieron al capitán que les acompañara al lugar donde esperaba un grupo de indios reunidos en consejo, pero Anza no se fiaba y se negó a acompañarles. Un español que estaba de paso en el presidio decidió ir en su lugar, a pesar de la oposición de Anza, movido, dice Segesser, por el deseo de alcanzar el honor de convertirlos al cristianismo. Abandonó el presidio con un pequeño grupo de soldados y, al llegar al lugar indicado, fueron atacados por los apaches que dieron muerte al español, mientras los soldados trataban de escapar. Simultáneamente, otros grupos de apaches descendieron de las montañas y robaron más de 300 caballos de las misiones de Arizpe y Cuquiárachi (Segesser 1945: 153).

Los apaches solían atacar los pueblos españoles durante la celebración de la misa, y más en invierno que en verano, al ser en invierno las noches más largas y poderse así proteger por la oscuridad, además de ser la época en que más escaseaban los alimentos. La Pimería era insegura por estos ataques a pueblos y también por los ataques en los caminos. El propio obispo Benito Crespo fue víctima de sus ataques pero logró escapar con vida (Segesser 1945: 154). Además, hay que destacar el perjuicio económico para la zona pues los apaches robaban cada año cientos de cabezas de ganado y caballos.

A mediados del siglo XVIII los ataques apaches eran muy frecuentes, poniendo en grave dificultad el mantenimiento de las misiones de la Pimería y Sonora. El objetivo de sus ataques, así lo denuncian las cartas anuas de esta época, era el robo de alimentos, ganado y caballos, sembrando además la destrucción y la muerte, pero era muy difícil vencerles porque «*su ligereza es increíble*» (Burrus 1963: 37). Los pimas criaban el ganado, mientras que los apaches lo robaban (Polzer y Sheridan 1997: 293). Parece ser que la única misión que realmente supuso un problema serio para los apaches fue Santa María Baseraca que se había amurallado, precisamente por su proximidad a la frontera apache, y que lograba salir victoriosa en la mayoría de los enfrentamientos. En cualquier caso, es curioso señalar que ningún misionero murió a manos de los apaches.

Otro testimonio de la época, de 1750, es del licenciado Rodríguez Gallardo, que en su informe sobre la Pimería al gobernador Ortiz y Parrilla, señala la dificultad de reducir algún día a los apaches, entre otras cosas porque cuando los españoles montaban una campaña no dejaban lugar a la sorpresa. El enemigo podía prever todos sus movimientos, mientras que los apaches atacaban siempre por sorpresa. Opina que si alguna vez llegara a producirse su reducción, lo más práctico y eficaz sería permitir que se concentraran en pueblos en sus propias tierras y que no fueran trasladados, porque la experiencia ya había demostrado que esta forma de actuar no era prudente. Y sugería que era mejor fundar pueblos en lugares inhóspitos que trasladar a los indios «*porque el genio y el espíritu Nacional de los Yndios es tanto que no les dexa libertad para apartarse de su tierra y Patria*» (Rodríguez Gallardo 1792: 433r). Es decir, una característica fundamental que

señalaba en los indios era su apego y su amor a la tierra. Sería contraproducente unir en un mismo pueblo, por ejemplo, a apaches y pimas porque, aunque eran enemigos, él consideraba que por principio todo indio era enemigo de los españoles y si se vieran obligados a convivir «*entonces los Pimas no tendrían el entretenimiento y diversión que es a su genio belicoso la guerra contra el apache*» y se volverían contra los españoles.

¿Por qué no se tomaron medidas efectivas contra los ataques de los apaches? El problema principal fue que las diferentes políticas militares demostraron ser poco realistas y poco efectivas, como se desarrollará más adelante. Por otro lado habría que señalar la corrupción existente entre las autoridades civiles, de la que fue claro ejemplo Tuñón y Quirós, capitán del presidio de Fronteras de 1712 a 1720, que más ocupado en enriquecerse dirigió pocas campañas contra los apaches<sup>99</sup>. Por otro lado, existía un desconocimiento de la situación real, y las órdenes que se daban desde despachos de México, no solían ser realistas ni adecuadas. Por ejemplo, el virrey<sup>100</sup> ordenó en 1724 que sólo se llevaran a cabo ataques defensivos, una muestra de debilidad que los apaches supieron aprovechar. A partir de 1730 los ataques fueron en aumento, de modo que San Juan Bautista, la capital de Sonora, fue abandonada en 1751. Se hace entonces evidente que ni la Compañía Volante ni la línea de presidios habían servido para frenar el avance apache. Años más tarde, José de Gálvez planteó una nueva política: dado que era imposible su reducción, estableció una política de tratados de paz con bandas apaches individualmente. Esta política dio resultado y en torno a 1800 las relaciones entre españoles y apaches llegaron a ser cordiales, aunque nunca fueron sometidos al sistema de misiones ni forzados a trabajar en minas y haciendas. Esta situación duró poco y volvería cambiar en 1811 con la llegada del nuevo gobierno mexicano (Spicer 1962: 238-243).

Pero no sólo los apaches eran los enemigos de la frontera norte. Los seris, al oeste, constituyeron una importante oposición, aunque algunos pueblos de este grupo habían sido reducidos y vivían en paz con pimas y españoles. Y otros grupos atacaban en época de Kino: los janos, jocomes y sumas, de los que se dejó de hablar a principios del siglo XVIII.

---

<sup>99</sup> Ver al respecto el apartado 3.5.2.- Las relaciones entre la Compañía y el poder civil en Sonora en la primera mitad del siglo XVIII.

De hecho, no está clara si la desaparición de estos tres grupos se debió a que los españoles dieron a todos el nombre generalizado de apaches o a que abandonaron el territorio (Spicer 1962: 233).

### **6.5.- OTROS CASOS DE ACULTURACIÓN EN SONORA: PIMAS BAJOS, ÓPATAS Y EUDEVES**

A pesar de que la aculturación entre los pimas fue lenta y los misioneros no fueron siempre bienvenidos, otros grupos no opusieron tanta resistencia. Sus vecinos inmediatos, ópatas y eudeves, se adaptaron bien a los recién llegados desde el primer momento. Vivían en rancherías y se dedicaban a la agricultura, como los pimas (Bannon 2001: 62), pero los ópatas asimilaron más cambios, no fueron tan selectivos como sus vecinos del norte, y la población española se fue asentando en su territorio al ser más o menos bien recibidos y estar más alejados de los apaches: los pimas actuaban como amortiguador.

El P. Januske misionó durante algo más de veinte años en Oposura, de población ópata, a donde había llegado en 1702. Basta echar un vistazo a los catálogos de la misión para constatar que el número de bautizos y matrimonios celebrados era muy superior al de cualquier misión de la Pimería. Y el general Becerra Nieto, con ocasión de una visita a las misiones de Sonora en 1718, declaró que los indios ópatas llevaban una vida de acuerdo a la fe y a las «buenas costumbres» (González 1977: 196).

El P. Cañas en 1730 dice de los indios de Sonora, refiriéndose con toda probabilidad a ópatas y eudeves:

*«Hai en los pueblos muchas familias santas y temerosas a Dios, que en todas partes tiene el Señor sus escogidos (...). Han llenado de admiración a los señores obispos y visitadores seculares, quienes con singular elogio, así de palabra como por escrito, no saben cómo alabar la crianza de los indios, así en lo político*

---

<sup>100</sup> Juan de Acuña, marqués de Casafuerte, fue virrey de Nueva España de 1722 a 1734 (Bannon 2001: 289).

*como en lo cristiano, la amabilidad de sus naturales, el concierto de sus costumbres, el gobierno de sus pueblos, la hermosura y adorno de sus iglesias y el todo de sus predecesores»* (Cañas 1792: 121r).

Muchos ópatas y eudeves se convirtieron a la nueva religión y adoptaron las normas de conducta del cristianismo en su vida diaria. Participaban en la confesión y en misa sin ser coaccionados, así como en las procesiones de Viernes Santo y Corpus Christi. A mediados del siglo XVIII apenas había casos de adulterio, las borracheras habían desaparecido, ya no iban desnudos y se podían considerar plenamente como pueblos cristianos (Nentuig c. 1764: 287r-300r; Pfefferkorn 1989: 239-240 y 247). Entre estos grupos el principal problema era el mal ejemplo que daban los españoles, especialmente los mineros, ya que trataban de engañarles y aprovecharse de ellos para que trabajaran en las minas, porque en esta zona, a diferencia de la Pimería, sí se asentó población española. En general su relación con los misioneros era buena y estaban dispuestos incluso a defender al misionero de cualquier peligro (Pfefferkorn 1989: 242-243). El P. Pfefferkorn habla por su propia experiencia, comparando su vida entre los pimas y entre ópatas y eudeves. Costó mucho, por ejemplo, implantar la rutina de trabajo entre los pimas, a diferencia de otros grupos como ópatas y yaquis (Pfefferkorn 1989: 252). Consideraba a éstos mucho más piadosos e inclinados a la religión que los habitantes de la Pimería. De hecho, así como no tenía buen concepto de los pimas, de ópatas y eudeves hablaba con cariño. Apenas hay datos sobre mestizaje con los pimas, sin embargo, si se produjeron matrimonios entre españoles e indias, especialmente con las eudeves (Pfefferkorn 1989: 244).

La situación entre los pimas bajos era muy similar a la vivida en los pueblos de ópatas y eudeves. Acogieron a los misioneros y se convirtieron en aliados de los españoles. Sin embargo, en 1737 se produjo una serie de actos violentos en la misión de Tecoripa y sus alrededores, en el norte de Sonora, que estaba entonces a cargo del P. Segesser. El episodio ocurrió de la siguiente manera<sup>101</sup>: poco antes de la Semana Santa, Segesser fue a atender confesiones a un real muy distante de Tecoripa. Al regresar encontró la misión casi

---

<sup>101</sup> En opinión de la Dra. Emma Sánchez Montañés, parece estar describiendo el origen o conato de un movimiento mesiánico (comunicación personal). En cualquier caso, es un tema que requeriría de una investigación adicional.

desierta, así como los pueblos próximos. Todos los indios se habían concentrado en San Marcial, pero se desconocía el motivo de esta reunión. El jesuita envió a algunos indios a averiguar qué había sucedido y a pedirles que volvieran. Los mensajeros regresaron con la noticia de que la huida no se debía a que estuvieran organizando una revuelta, sino que habían sido llamados por hechiceros que habían difundido falsos rumores de que el P. Bayerca, que había muerto unos años antes, en 1730 en la misión de Belén, había regresado del mundo de los muertos. Esto había asustado a los pimas bajos y por ese motivo habían acudido al encuentro de los hechiceros. Segesser pidió a sus mensajeros que explicaran la falsedad de los rumores y consiguió que un gran número regresara a sus pueblos. Dice el jesuita que esta actitud no le habría extrañado tanto en la Pimería Alta, pero sí le sorprendía en la Baja, donde los misioneros llevaban más de cien años evangelizando.

Llegó entonces el visitador general Andreas Xaverius Garzias y los indios salieron a recibirlo amistosamente. La sorpresa fue mayúscula cuando al día siguiente los indios habían vuelto a desaparecer, llevándose más de cien caballos. A través de un mayordomo pima bajo, hijo de madre pima y padre español, averiguaron que todos se habían reunido en una montaña a 30 leguas de allí, porque había comenzado a circular otro rumor: esta vez era que iba a regresar Montezuma, un rey que había encontrado la muerte a manos de los españoles y que procedía de la Pimería Alta. Segesser decidió enviar a este mayordomo para que se infiltrara y actuara como espía. Mientras, los campos de cultivo habían sido destrozados y el ganado sacrificado. El espía regresaba cinco días después con noticias: en la Montaña Negra se habían congregado cerca de 3.000 hombres con otros tantos caballos. En el centro del campamento se había levantado un altar sagrado y una cabaña para el profeta Montezuma, que era quien había movilizado a la población. Lo que había llamado la atención del espía era que cada día rezaban todos el rosario y el profeta predicaba la doctrina cristiana, además de anunciar que Montezuma llegaría en cuatro días y los soldados españoles no podrían hacer nada contra él. Ante esta situación, el capitán Anza organizó una expedición con sesenta soldados y pidió a Segesser que les acompañara, además de obligarle a proporcionar provisiones. El espía había contado que ya había habido problemas entre los diferentes grupos y el profeta, de modo que al conocer que se acercaban los soldados, muchos decidieron regresar a sus pueblos, lo que sorprendió

enormemente al jesuita pues si se hubiera entablado la batalla, habría sido prácticamente imposible que los españoles hubiesen salido victoriosos. Éstos habían hecho correr la voz de que si todos regresaban no tomarían represalias, excepto con los principales instigadores. Los indios decidieron abandonar la montaña y los soldados consiguieron capturar al profeta. Éste no era pima, sino de una tribu enemiga, por lo que sorprendía que hubiera conseguido erigirse en líder. La conclusión a la que llega Segesser tras este capítulo es que los pimas bajos seguían teniendo creencias muy arraigadas sobre sus ídolos, a pesar de que convivieran con los españoles y rezaran sus oraciones (Segesser 1945: 165-177). Pero también llama la atención que el intento de rebelión quedara en un conato, dada la superioridad numérica de los rebeldes, y que estuviera impregnada de un sincretismo religioso, de modo que Montezuma y el rosario se habían convertido en el centro y punto de unión de los rebeldes. Algo habían calado las enseñanzas de los misioneros.

## **CAPÍTULO 7**

### **LA PIMERÍA DESPUÉS DE KINO**

*«En efecto, se puede decir, con verdad, que lo que hacía, por sí solo, el Padre Kino era tanto, que diferentes misioneros, en el espacio de 50 años, después de su muerte, apenas han podido conservar (...) la tercera parte de los pueblos y rancherías que él visitaba, y en que les dejó o nacida ya o sembrada la semilla de la divina palabra» (Alegre 1960: 207).*

A la muerte de Kino las misiones del norte de la Pimería quedaron abandonadas durante veinte años por la falta de misioneros. Sin embargo, la obra de Kino no se perdió y la evangelización continuó hasta la expulsión en 1767, aunque no logró superar los límites que había dejado establecidos el fundador. Kino marcó el inicio de una era en la historia de la Pimería y de los pimas. Su muerte no supuso el fin de la presencia española en la zona; por el contrario, la obra que él había iniciado vio su continuidad. Muchos de los autores de las fuentes consultadas vivieron en la Pimería en este periodo, e incluso después, por lo que es necesario describir el escenario en el que convivirán pimas, misioneros y más españoles, ya no sólo soldados, que irán llegando para quedarse. Un escenario en el que la inseguridad irá en aumento a causa del incremento de los ataques apaches y de la ineficacia de la política militar, de modo que los misioneros intervendrán en la solicitud de mayor ayuda militar. La política militar adquirirá una importancia inédita hasta entonces, pero se demostrará poco adecuada en la mayoría de las ocasiones. No obstante, en otros aspectos el escenario no cambia demasiado y se mantendrán los problemas a los que hubo de enfrentarse Kino: pocos misioneros, falsas acusaciones, choque de intereses con el poder civil local y el debate acerca de la peninsularidad de California. Los relatos que los misioneros escribieron entre 1730 y 1750 son especialmente valiosos pues aportan más datos etnográficos de los que aportó el fundador. A pesar de la distancia en el tiempo, recogieron pautas y costumbres, en ocasiones con detalle, que mantenían los pimas a pesar del contacto con europeos, por lo que estos textos complementan los de principios del siglo



XVIII. Por otra parte, los textos de los visitantes civiles que en estos años recorrieron la Pimería, que iba adquiriendo una mayor importancia geoestratégica, aportan otro punto de vista que, sin embargo, en muchas ocasiones coincide con el sentir de los misioneros, de modo que sólo aquellos que vivían en la Pimería eran realmente capaces de identificar las necesidades reales, frente a las órdenes dictadas desde despachos lejanos.

### **7.1.- EL PERIODO POST-KINO: 1711-1750, LA EVANGELIZACIÓN Y LAS ENTRADAS**

A la muerte de Kino, será el padre Agustín de Campos quien continúe su labor en la Pimería, demostrando ser un digno sucesor. Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos, en los veinte años siguientes a la muerte del P. Kino se produjo un declive en las misiones del norte. No hay padres en el Bac, Soamca, Sonoidac, Tubutama y Caborca, donde habían quedado vacías las casas de los misioneros. Los indios continuaban congregados en los pueblos, criaban el ganado y cuidaban los cultivos, pero al ir pasando el tiempo sin que llegaran misioneros las enseñanzas se fueron olvidando y algunos abandonaron las misiones. Campos realizó varias entradas al norte, en la zona del río Gila, y presentó un informe sobre el estado de la Pimería, en el que solicitaba dos misioneros que tardarían varios años en llegar. Por el contrario, California continuó creciendo, a pesar de las dificultades ocasionadas por enfermedades y problemas económicos. Allí seguían Salvatierra, Piccolo y el hermano Bravo (Alegre 1960: 247-248).

Tras la muerte de Kino, la misión de Dolores quedó sin padre hasta que en 1713 llegó el P. Juan de Avendaño a atenderla temporalmente hasta que en torno a 1714 llegó el padre Velarde para quedarse<sup>102</sup>. En estos años estaban en la Pimería tan sólo él y el padre Campos, por lo que también el recién llegado solicitó al rey más operarios. En 1717 escribió un plan para la Pimería, de la que era superior, con el objetivo de convencer a los superiores de la Compañía y sobre todo al rey y sus ministros de la importancia de esta

---

<sup>102</sup> Respecto a la fecha de llegada del P. Velarde, ver nota 79 en la que se hace referencia a las diferentes posibilidades e interpretaciones.

empresa, tal y como había hecho Kino en *Favores celestiales*, y de hecho coincide con su antecesor en varios puntos. Con la llegada de más misioneros, ocho en total, se lograría pacificar a los apaches y evangelizar a yumas y cocomaricopas, así como emprender la reducción del Moqui. Proponía varias ideas para financiar a estos nuevos misioneros: indicaba la cantidad exacta que podría aportar cada misión de Sonora, limosnas del rey y de particulares. Consideraba que evangelizando a todos los pueblos, especialmente hacia el norte y oeste, se extendería la paz y se obtendrían beneficios económicos de los minerales y de las grandes ciudades desconocidas. Al haber paz, se podría extender el comercio hasta Nueva Francia, la actual Canadá. Al igual que Kino, señaló beneficios materiales para disuadir a las autoridades y se refirió también a los «siniestros informes» que provenían de colonos y soldados. También él era consciente de que sin la ayuda de la Corona no se podría llevar a cabo la evangelización, por lo que se dirigió al rey asegurando que obtendría riquezas materiales (Mange 1926: 330; Velarde 1977: 18-122).

Los falsos rumores que acusaban a los pimas de acciones violentas, provocadas en realidad por los apaches, persistían. Se enviaron soldados a la Pimería a averiguar la veracidad del comportamiento violento de los pimas, pero las tropas cometieron muchos abusos que predispusieron a la población en contra de cualquier extranjero. Fueron algunos españoles quienes extendieron los rumores porque, como era habitual, convenía a sus intereses para obtener mano de obra barata. Velarde reflexionaba que si en la Pimería se hubieran descubierto minas y se hubiera puesto a trabajar en ellas a los indios, en las mismas condiciones de explotación que sufrían en otras zonas de Sonora, entonces se habría considerado que los pimas eran dóciles y no se habrían extendido falsas acusaciones. Velarde realizó una gran defensa de los pimas y si no hubiera sido por las contradicciones, se habría podido evangelizar con mayor éxito. Pero los enemigos no consiguieron sus propósitos pues, aunque lentamente, la evangelización siguió presente en la Pimería (Velarde 1977: 78-79).

Finalmente las peticiones de los dos jesuitas fueron escuchadas y en 1720 llegaban a la Pimería los padres Luis María Gallardi y Luis María Marciano que se instalarían en las misiones de Tubutama y Caborca, que llevaban casi diez años sin misioneros residentes. En

este mismo año, la Compañía fue víctima de ataques por parte de algunos españoles. El capitán del presidio de Fronteras, D. Gregorio Álvarez Tuñón y Quirós, y otros españoles con él, pidieron la expulsión de los jesuitas y la secularización de las misiones, aunque otros españoles de la zona salieron en defensa de los padres. Siguió un período de espera hasta que en 1726 el inspector militar, el brigadier y Visitador General D. Pedro de Rivera<sup>103</sup>, llegó a Fronteras, expulsó a D. Gregorio y nombró nuevo capitán a un defensor de los jesuitas, D. Juan Bautista de Anza, padre del famoso militar del mismo nombre (Kessell 1970: 38). La petición de más padres no fue exclusiva de los miembros de la Compañía de Jesús. En 1727 el brigadier escribió al virrey, el marqués de Casafuerte, relatando que había sido testigo de cómo los indios pimas habían ido a pedir el bautismo al rector, el P. Ignacio Arce. Éste había realizado entonces una entrada al norte para bautizar, aunque no podría permanecer mucho tiempo por ser otras las misiones a su cargo. D. Pedro de Rivera solicitaba al virrey que enviara al menos uno o dos misioneros a la Pimería para cubrir mínimamente parte de las necesidades de sus habitantes (Rivera 1727: 163v-173r; 1792: 334v-339r).

En 1730 sólo había tres padres en la Pimería: Campos, que seguía a cargo de San Ignacio, Gallardi, que se ocupaba de Tubutama y Caborca, y Velarde, que estaba al frente de Dolores. La que había sido la misión principal de Kino, se hallaba ahora ocupada por tan sólo nueve familias. En estas fechas la situación de la Pimería no difería mucho de la que había dejado Kino veinte años atrás en lo que respecta al número de misioneros y a las contradicciones a las que los misioneros tenían que hacer frente. El testimonio del P. Cañas, en su informe de 1730 como visitador de Sonora, señalaba a los españoles como los instigadores de las calumnias y causantes de que los pimas se volvieran contra los misioneros:

*«(...) inducidos por malebolos Españoles, mulatos, y coyotes ve que abunda la tierra, estos les escriben o les dictan las cartas contra sus padres (...). Aquí somos el blanco de las calumnias de los domésticos y extraños (...). Si damos*

---

<sup>103</sup> El brigadier Pedro de Rivera Villalón llevó a cabo un viaje de inspección como Visitador General entre 1724 y 1728 que comprendió la Pimería, Sonora, Sinaloa, Nuevo México y Texas (Kessell 2002: 193).

*limosnas que es con interés, si no la damos, que nos quedamos con el sudor y trabajo de los indios, y finalmente nuestro ministerio está tan lleno de espinas, trabajos y persecuciones (...)*» (Cañas 1792: 120r-120v).

La actividad misionera seguía, pues, presente en la Pimería, pero la zona norte en torno al Bac había quedado abandonada hasta que en 1732 llegaron, escoltados por el capitán Anza, los padres que el obispo de Durango había solicitado directamente al rey: Grazhoffer, Segesser y Keller. Estos tres misioneros formaban parte de un grupo de veintiséis jesuitas que había partido de España a bordo de la nave *La Potencia* en 1730 (Alegre 1960: 352; Kessell 1970: 41).

El padre Ignacio Javier Keller se instaló el 20 de abril de 1732 en Santa María Soamca con sus visitas de San Mateo, San Pedro, Santa Cruz de Quiburi y San Pablo con más de 1.800 habitantes. En sus cartas, el jesuita explicaba que el clima era muy frío pero las tierras eran fértiles y los pueblos contaban con ganado mayor y caballadas. En 1736 y 1737 el P. Ignacio Javier Keller viajó al territorio pima del río Gila para descubrir que las rancherías fundadas por Kino estaban destruidas. Tras el traslado del P. Stiger a San Ignacio, unos meses antes, quedaba él solo para toda la zona norte de la Pimería, de la que fue nombrado rector. Se convirtió en el sucesor de Kino y Campos y, como ellos, realizó en solitario varias entradas, desde su misión de Soamca, tan sólo acompañado por algunos indios, siguiendo la metodología de sus predecesores (Kessell 1970: 59). Llegó a realizar una entrada a la zona de los indios moquis, al norte de la Pimería, pero en el camino recibió el ataque de los apaches, lo que le obligaría a retroceder:

*«(...) y me asaltó de noche jareándonos, y llebándome toda la caballada. Escapé no sin trabajo; pero no desmaié; por no rodear un poco, rodé, pues ay camino seguro para Moqui cogiendo a rumbo de nordeste»* (Keller 1982: 233).

La idea de evangelizar el Moqui<sup>104</sup> fue uno de los temas que los superiores de la Compañía tuvieron que tratar desde la época de Kino hasta su expulsión, pero nunca llegó a

---

<sup>104</sup> Los moquis son los hopis. Ver nota 4 sobre esta denominación.

llevarse a cabo, debido principalmente a rivalidades con los franciscanos que consideraban que ese territorio era su competencia por pertenecer a Nuevo México. El P. Campos fue quien más apoyó esta acción. Había tenido noticia de este territorio a través de Kino, que ya a partir de 1697 se había puesto en contacto con los moquis a través de mensajeros. Campos redactó un plan que distribuyó en dos textos (Campos 1977: 249-263). En el texto de 1723 el jesuita se dirigía al virrey marqués de Casafuerte para comunicarle su idea de fundar una villa en el norte del Pimería, en el punto donde el río Terrenate se cruzaba con el Gila, para desde ahí poder llevar acabo la evangelización. Consideraba que sería un freno para los apaches y, además, no supondría un coste elevado para la real hacienda, sino que, por el contrario, reportaría beneficios por ser zona de tierras fértiles. En el texto de 1725, dirigido al P. Hurtassan, indicaba que la mejor manera de llegar al Moqui no era por Nuevo México, sino a través de la Pimería, teoría defendida por otros padres y militares conocedores del territorio. De esta manera, se evitarían conflictos con los franciscanos. Eran muchos los que apoyaban el plan, desde los superiores de la Compañía hasta el obispo Benito Crespo y varios militares (Alegre 1960: 322-323). Incluso se llegaron a ofrecer voluntarios, puesto que consideraban que era más útil fundar un pueblo al norte que un presidio. Campos murió sin ver hecho realidad su sueño.

El padre Felipe Segesser se hizo cargo a su llegada en 1732 de la misión de San Xavier del Bac con las visitas de San Agustín, Santa Catalina y Casa Grande, con unos 1.300 habitantes. En una visita al Tubac descubrió que la ranchería había sido abandonada. Encontró a sus habitantes en un nuevo asentamiento, pues habían abandonado el Tubac tras la muerte de su gobernador, siguiendo la tradición pima. Se mantenían, por tanto, las costumbres pimas, especialmente las relacionadas con rituales funerarios. También él se refirió a la evangelización del Moqui y dio ciertos datos sobre este pueblo en su relación de 1737: estaban en la frontera con los apaches, pero no eran súbditos de la Corona. Había oído decir que eran muy racionales, adoraban a sus ídolos, vivían de la agricultura y tenían un buen comportamiento. También los franceses habían intentado entrar en estas tierras, pero habían encontrado la oposición de sus habitantes. Los jesuitas no podían ir por la prohibición expresa del obispo y del virrey. De todas formas, en esos momentos la Compañía no contaba con suficientes hombres como para emprender una nueva empresa

(Segesser 1945: 154). Siguieron unos años en que no se volvió a hablar del tema hasta que en 1742 una cédula real de Felipe V encargaba la reducción de la zona a la Compañía. Keller intentó otra vez alcanzarla ese mismo año (González 1977: 248), o un año después quizás (Kessell 2002: 232), escoltado por soldados del nuevo presidio de Terrenate, pero los apaches les obligarían nuevamente a retroceder.

El padre Juan Bautista Grazhoffer se instaló en la misión de Guevavi con las visitas de Aribac, Sonoidac, San Cayetano y Jamac con 1.400 habitantes, tras pasar unos meses en Tubutama con el padre rector Gallardi, aprendiendo la lengua y costumbres pimas. Moriría tan sólo unos meses después, en 1733, posiblemente víctima de un envenenamiento (Kessell 1970: 53). El comportamiento de los indios hacia los padres había cambiado desde los, no tan remotos, tiempos de Kino. Se sucedían robos, asesinatos y abandono de las misiones. La causa de este cambio podemos encontrarla en los falsos rumores extendidos por algunos españoles que presentaban a los padres como enemigos de los indios, incitándoles a la rebelión, ya que la presencia de los jesuitas continuaba siendo una amenaza a sus intereses. Por otra parte, el cambio se debió, principalmente, a que en un primer momento los pimas no se habían opuesto a los españoles por la relativa tolerancia de la política misional, pero al imponer la fuerza militar se había ido creando un ambiente de hostilidad y resistencia (Polzer y Sheridan 1997: 6). En cualquier caso, existía una diferencia importante entre la presencia de Kino y Campos en Guevavi, que era sólo de paso, y la de Grazhoffer que había llegado para establecerse de forma permanente acompañado por ayudantes ópatas y yaquis. Otra causa de la agresividad de los indios de esta misión fue el hecho de que estos asistentes se inmiscuyeran en su vida cotidiana (Kessell 1970: 51). ¿Existieron acaso actuaciones de los padres que justificaran estos rumores y que llevaran a los indios a estos comportamientos? Dado que Grazhoffer acababa de llegar, no parece probable. Intentaría imponer nuevas costumbres, lo que derivaría en problemas con los chamanes, un hecho frecuente. Según relatan algunos padres en sus escritos, incluso entre los ópatas, población que nunca se había levantado contra los españoles, los hechiceros atentaban contra sus vidas y alentaban a los indios para que los mataran. Así se expresa el P. José Toral en un informe de 1743 desde su misión de Huépaca:

*«Más consigue de los indios un hechizero en una noche, que los pervierta, que los Padres en muchos años, que con continua predicación los desengañe (...) Es también manifiesto, por arte diavólico, en manos de los hechizeros de los pueblos (...) para persuadirles maten a los Padres, causándoles gravísimas enfermedades, para lo que les enseña el modo dándoles polvos, yervas y otros infernales ingredientes, con los que, al punto, cae el pobre Padre atormentado de extraordinarios dolores, hasta que muere» (Toral 1982: 123).*

A pesar de las inseguridades, los misioneros siguieron llegando. En torno a 1734, el padre Gaspar Stiger, procedente de las misiones de la Tarahumara, se instaló en San Xavier del Bac, ya que Segesser se había hecho cargo de Guevavi tras la muerte de Grazhoffer, y después se trasladó a San Ignacio, en el sur de la Pimería, donde moriría años más tarde, en 1762. Stiger se unía así al reducido grupo de misioneros que permaneció un número de años considerable en la frontera norte. El padre Segesser también había enfermado durante su estancia en Guevavi, en 1734, aunque, como él mismo señalaba en su relación, nunca había tenido problemas de salud durante su estancia en el Bac, por lo que tenía la sospecha que estaba siendo víctima de un envenenamiento causado por los hechiceros. El padre Keller trasladó al enfermo a la misión de Cucurpe. Cinco meses después regresaría a Guevavi. Sin embargo, unos meses más tarde, nuevamente víctima de unas fiebres, y escoltado por Anza, se vio obligado abandonar definitivamente, trasladándose a la Pimería Baja a la misión de Tecoripa (Kessell 1970: 58). Desde allí, Segesser escribió un relato acerca de la vida cotidiana en una misión. El jesuita se lamentaba de la falta de colaboración de los indios y de que sólo hacían los trabajos tras mucho insistir, o a no ser que les proporcionara comida a cambio. No hacían nada por voluntad propia y un día tras otro era necesario recordarles sus obligaciones. Se conserva asimismo su informe redactado en 1744 (Segesser 1982: 216-221) desde la misión pima de San Ignacio de Cabórica en donde hace un repaso a la situación de las siete misiones que formaban en ese momento el rectorado de la Pimería: Dolores, Caborca, Tubutama, Soamca, San Ignacio, Guevavi y San Xavier del Bac. Todas ellas contaban con misioneros residentes, excepto el Bac, la más poblada y alejada, en la que, según denunciaban los misioneros, se concentraban los

hechiceros contrarios a los jesuitas. Dolores, la primera misión de la Pimería y base de Kino, sería definitivamente abandonada poco tiempo después (Sedelmayr 1996: 35). Hay que señalar que Stiger ya estableció claras diferencias entre los distintos grupos de la Pimería y así hablaba de los pimas, que vivían junto al río Gila en tierras fértiles, y de los pápagos que habitaban al sur, a los que calificaba de pobres al no existir tierras fértiles en su territorio. Por este motivo, este grupo se instalaba en las misiones en invierno para poder obtener alimentos (Stiger 1982: 219).

Unos años más tarde, en 1740, y más al sur, en la misión de Arizpe, ya en Sonora, el P. Cristóbal de Cañas moría, según parece, también a manos de un hechicero, tras casi veinte años de permanencia en esta misión. El P. Toral en su informe relató el hecho en un episodio rodeado de misterio: el hechicero murió tres días después de haber dado muerte al misionero. Al abrir la tumba del P. Mora para enterrar al P. Cristóbal encontraron intactos el cuerpo y la ropa de aquél, veintiún años después de su fallecimiento (Toral 1982: 136).

El padre Alexandro Rapicani y el padre Jacobo Sedelmayr llegaron a la Pimería en 1737. Se habían conocido en Cádiz esperando a embarcar rumbo a México, junto a otros padres. En esta misma expedición se encontraba el padre José Favier, un jesuita alemán que se instaló en Dolores. Pero el clima era perjudicial para su salud, por lo que ese mismo año fue enviado a San Xavier del Bac. Sin embargo, parece ser que murió en el camino, antes de alcanzar la misión. El P. Rapicani se hizo cargo de San Xavier y de Guevavi y en 1740 realizó sus votos finales junto al P. Sedelmayr en la misión de San Ignacio (Kessell 1970: 65). Ese mismo año Rapicani abandonó la Pimería para trasladarse a la misión seri del Pópulo en el río San Miguel. Protagonizó un duro enfrentamiento con D. Agustín de Vildósola, que en 1741 había sucedido en el puesto de gobernador a Bernal de Huidobro, por defender a los indios de situaciones de abuso. El padre visitador Manuel Aguirre salió en su defensa aludiendo a su magnífica labor en las misiones y a un hecho curioso: su origen. El jesuita era hijo del favorito de la reina María Cristina de Suecia, lo que le daba una cierta importancia social, consiguiendo resolver el problema (Kessell 1970: 71-72). No sería éste, sin embargo, el único problema entre los jesuitas y el nuevo gobernador. En una «Carta de D. Agustín de Vildósola al reverendo Padre Provincial Mateo Ansaldo. Año de



1742» (Vildósola 1792: 459r-472v), el propio gobernador deseaba aclarar la situación. Le habían llegado rumores que acusaban a todos los jesuitas de Sonora como contrarios a él y apuntaban que habían escrito informes negativos sobre su persona a México, pero prefería no dar crédito a estas calumnias. Añade que el padre visitador Luis María Marciano y el rector José Toral se habían reunido con él muy apesadumbrados para desmentir las acusaciones. Vildósola culpó del origen de los rumores a D. Manuel Bernal de Huidobro, su antecesor en el cargo. El motivo de la carta del nuevo gobernador era informar al provincial de la Compañía antes de que estos rumores llegaran a México para que conociera la verdad de antemano, demostrando así que deseaba mantener una buena relación con los jesuitas.

El P. Sedelmayr se hizo cargo de la misión del Tubutama y, como Kino, Campos y Keller, realizó varias entradas de las que se conservan sus relaciones (Sedelmayr 1792b: 349v-368v; 1939; 1996), aunque no pudo llevar a cabo tantas expediciones como hubiera deseado ante la falta de misioneros y la ausencia de escolta militar necesaria para estas actividades, a pesar de que así había sido ordenado por Felipe V en una cédula real (Sedelmayr 1996: 10-12). En 1747 se lamentaba de que *«falta la escolta que siempre nos niega el señor Gobernador, y que cada día se nos hace más necesaria por lo mucho que adelantan los Apaches»* que le impedía llegar hasta el Colorado (Sedelmayr 1792a: 348v). Sedelmayr deseaba dirigirse al norte, pero el licenciado Rodríguez Gallardo estaba interesado en demostrar definitivamente que California era península, algo sobre lo que el jesuita no albergaba duda alguna y no consideraba necesario, por tanto, llevar a cabo esta expedición. Sin embargo, en 1744 había conseguido llegar al Gila y Casa Grande y recorrer la nación cocomaricopa, que consideraba parte de la nación pima y de la que proporcionó gran cantidad de datos etnográficos, a diferencia de Kino. En los márgenes del río se congregaban en torno a 10.000 habitantes, donde también había pimas, aunque cada grupo tenía su propia lengua, pero estos pimas sabían hablar también la lengua cocomaricopa. Sedelmayr señalaba la conveniencia de fundar misiones en esta zona, tras la real cédula que en 1742 había recibido la Compañía en la que se le encargaba la reducción de la nación moqui. Sin embargo, la expedición al Moqui de Sedelmayr también fracasaría por los ataques apaches y al enfermar tres de sus indios guías. Proponía fundar una misión y un

presidio en Casa Grande, por su proximidad a la zona moqui, de modo que se impediría la entrada desde el oriente de otros países europeos y de los apaches. Otra ventaja sería una mayor proximidad al paso por tierra, pues Sedelmayr deseaba despejar cualquier duda acerca de su peninsularidad, y además sería más fácil socorrer a las misiones de California, siguiendo las pautas de Kino.

El P. Consag había enviado a Sedelmayr en 1746 un mapa con el recorrido que había realizado por California, tras el cual había llegado a una conclusión que no le ofrecía ninguna duda: California era península (Sedelmayr 1792a: 344r). También Sedelmayr mostró su visión de futuro, insistiendo en varios puntos de los que ya había hablado Kino y, al igual que éste y Velarde, enumeró al rey varias ventajas que derivarían de la conquista espiritual de las tierras septentrionales. Los tres jesuitas compartían intereses: las entradas, los descubrimientos geográficos, el deseo de fundar nuevas misiones, el mantenimiento de las misiones de California, demostrar su carácter peninsular o abrir nuevas rutas comerciales (Sedelmayr 1939: 101-117). Finalmente, tras tantos intentos fallidos, el provincial Escobar y Llamas<sup>105</sup> decidió renunciar al plan de evangelización del Moqui, evitando así hostilidades con los franciscanos y centrando sus esfuerzos en la zona del Gila y Colorado (González 1977: 245-248). Sedelmayr, por tanto, dirigiría ahora su misión evangelizadora y exploradora a estos dos territorios, pero la diferencia de criterios en cuanto a la organización de expediciones llevó al licenciado Gallardo a escribir: «*Teniendo nosotros por mas eficaz la conducta de los Padres Misioneros Franciscanos no hemos dado paso alguno en obediencia de la citada cédula*» (Rodríguez Gallardo 1792: 441v), a pesar de que en conformidad a las leyes de Indias sólo la Compañía podía encargarse de la evangelización de la Pimería.

Con el paso de los años, los nuevos habitantes de la Pimería ya no eran sólo misioneros y militares. Poco a poco fueron llegando más españoles, atraídos por la plata, aunque nunca en gran número debido a la falta de presidios y a los continuos ataques de los apaches (Kessell 1970: 62 y 74). La mayor parte de esta población permaneció al sur de la región, y durante la época de este estudio, no se fundó ningún pueblo español en la Pimería.

---

<sup>105</sup> Cristóbal de Escobar y Llamas fue provincial entre 1743 y 1747 (Alegre 1960: 419).

En torno a 1740 varios españoles se instalaron en algunas misiones. De este año es un informe que proporciona información acerca del estado de la Pimería, cuyos límites geográficos seguían siendo los que Kino dejó establecidos, de modo que en todos estos años no se había logrado superar el límite norte, Casa Grande. Se refiere así a los pápagos:

*«(...) los Pápago que también es Nación Pima, pero muy inferior a la otra, respecto a que éstos no tienen río, arroyo, ni ojo de Agua»* (Noticias 1792: 340r).

En verano vivían de la agricultura pero sembraban muy poco y cuando se acababa lo obtenido de la cosecha se instalaban en los pueblos y rancherías de los pimas para servirles como criados a cambio de comida. Señala el informe que a los pápagos les gustaba mucho la carne, aunque fuera de caballo o burro. Toda la zona del Gila estaba densamente poblada y tenía ganado mayor, menor y caballadas y al otro lado del río se encontraban los cocomaricopas, amigos de los pimas y españoles, y la mayoría habitaba a orillas del río Colorado. Las misiones fundadas por Kino se mantenían en esta época: al poniente de San Ignacio se encontraban Tubutama, Altar y Caborca, densamente poblada, con sementeras y ganado. Al norte de Dolores las misiones de Remedios, Cocóspera y Soamca estaban menos pobladas. Los sobaipuris de Quiburi, Bacanuchi y Santa Cruz eran los que más guerreaban contra los apaches, como lo hacían en época de Kino, y acudían gustosos junto a los españoles a luchar contra los apaches (Noticias 1792: 339r-343v).

Otro jesuita mexicano, el padre Ildefonso de la Peña, llegó a la Pimería en torno a 1737. Se instaló primero en Caborca y más tarde en Guevavi, pero también permanecería poco tiempo en su destino, debido probablemente a la dureza de las condiciones de vida en el norte de la Pimería. Murió unos meses después en Sonora (Kessell 1970: 83). En 1741 llegó el padre José de Torres Perea, que se hizo cargo de Guevavi y San Xavier, sustituyendo el puesto vacante que había dejado el anterior. Allí permaneció tres años obteniendo pocos frutos en su evangelización como hace notar a través de sus cartas y de las escasas entradas que recogen los libros de bautismos, matrimonios y entierros. Se trasladó entonces a Caborca donde moriría tres años después (Kessell 1970: 72). Keller

volvía a quedar solo para atender toda esta zona hasta la llegada en 1745 del padre José Garrucho, un jesuita sardo, que se hizo cargo de Guevavi.

A pesar de que el número de misioneros seguía siendo reducido, la Pimería había ido adquiriendo una mayor importancia para la Compañía como territorio para ser evangelizado. En 1743 el provincial Escobar y Llamas encargó al P. Baltasar visitar las misiones norteñas para determinar cuáles podrían pasar a depender del clero diocesano para de esta forma poder disponer de más padres que pasaran a evangelizar el norte de la Pimería. El informe del P. Baltasar no tiene fecha pero fue redactado durante su visita en 1743 y 1744 (Baltasar 1986a: 171-196). Señalaba que las misiones de la provincia de Ostimuri serían las que mejor se adaptarían a este cambio. Además, proponía una nueva división en las provincias misionales del norte y la creación de una tercera provincia formada por algunas misiones de Sonora y Sinaloa, ya que estas dos provincias eran demasiado grandes. En el caso de que la Compañía siguiera adelante con el plan de fundar nuevas misiones en torno al río Gila, aconsejaba que la Pimería Alta constituyera una cuarta provincia, desgajándose de la provincia de Sonora. Una cédula real del 13 de noviembre de 1744 aprobaba una reestructuración del sistema misional jesuita y autorizaba la fundación de nuevas misiones a lo largo del río Colorado. El 30 de noviembre de 1745, el provincial Escobar y Llamas escribió un informe al rey en el que insistía en el traslado de las veintidós misiones de Tepehuanes y Topia a la diócesis de Durango para poder disponer de misioneros que se dedicaran a la evangelización del Colorado y el Gila. El rey respondió favorablemente con otra cédula, del 4 de diciembre de 1747, para que se hiciera efectivo lo ordenado en la cédula anterior, autorizando incluso la creación de un nuevo presidio junto al río Gila. Finalmente, este plan no se cumplió y, según denunciaba en una carta al provincial Baltasar un jesuita anónimo en 1753, el auditor de guerra había estado dando largas al asunto que quedó paralizado hasta que en 1753, ocupando el propio Baltasar el puesto de provincial, volvió a retomarse esta idea. La Compañía seguía interesada en evangelizar el Gila y el Colorado. La expulsión de 1767 hizo que esta propuesta no llegara a convertirse en una realidad (Anónimo 1986: 307-348).

Pero antes de llegar el momento de la expulsión, la Compañía todavía enviaría a varios de sus hombres a la Pimería. En 1745 había llegado a Guevavi el padre Garrucho. Al poco tiempo los indios abandonaron la misión, por lo que tuvo que solicitar la ayuda del presidio de Terrenate. El capitán Pedro Vicente Tagle de Bustamante llevará de vuelta a los huidos. Parece que los indios habían escapado por temor ante los nuevos rumores que, esta vez, había extendido un pima. El P. Garrucho logró devolver a su misión y sus visitas el buen funcionamiento de la época de Kino, introduciendo de nuevo la práctica de la agricultura y de la ganadería. El éxito de su administración fue tal que incluso se planteó la construcción de una nueva iglesia con varias edificaciones anexas que servirían como escuela, casa del misionero y almacenes. Con el objeto de diseñar la construcción llegó desde Arizpe el maestro de albañil don Joaquín de Cásares (Kessell 1970: 100). En 1749, procedente de Caborca, donde tras unos meses de estancia no se había adaptado, llegaba a Guevavi el padre Bartolomé Sáenz. Pero poco después sería destinado a Cuquiárachi, en Sonora. El padre Tello llegó entonces a ocupar la misión de Caborca, que el P. Manuel Aguirre había abandonado por no poder hacer frente al comportamiento hostil de los indios (Kessell 1970: 97). Tampoco su sucesor lo tendría fácil: lejos quedaban los tiempos en que los pimas solicitaban padres para sus pueblos. De hecho, el P. Tello moriría durante la revuelta de 1751. Garrucho se vio obligado entonces a abandonar la Pimería.

Aunque en California la evangelización se había desarrollado desde sus orígenes en 1697 en un ambiente relativamente pacífico, se dieron también algunos levantamientos, especialmente al sur. En 1734 se rebelaron los indios a causa del intento de erradicar la poligamia, dando muerte al padre Carrasco y al padre Taramal. La sublevación se logró frenar con soldados y tropas auxiliares de indios de las misiones de Río Fuerte y Yaqui. En 1740, 1755 y 1760 se produjeron nuevas revueltas que fueron debilitando el poder de los jesuitas. Finalmente, el 3 de febrero de 1768 se cumplió la orden de expulsión que llevaría a cabo Gaspar de Portolá. Dieciocho jesuitas embarcaban en el puerto de Loreto para dirigirse a Tepic y Veracruz y de allí a España y los Estados Pontificios. En total, más de cincuenta jesuitas habían participado en la evangelización de California y habían fundado quince misiones. El 30% eran españoles, otro 30% de Nueva España y el resto procedía de otros países europeos. Las misiones quedaron entonces en manos de comisionados hasta la

llegada de los franciscanos y más tarde, en 1772, de los dominicos. Fray Junípero Serra se uniría a Portolá y se introducirían en la Alta California a partir de 1769 (Borges 1992: 190).

## **7.2.- LA INSEGURIDAD Y LA POLÍTICA MILITAR EN EL PERIODO POST-KINO: LAS TROPAS AUXILIARES DE PIMAS**

La época post-Kino se vio marcada por el aumento de la inseguridad en la frontera norte debido al incremento de los ataques apaches y a la aplicación de una política de defensa poco efectiva por parte de las autoridades españolas. La inseguridad preocupaba tanto a los misioneros como a los políticos y militares, de modo que los primeros también tuvieron que intervenir en la formulación de estrategias defensivas. Los pimas pasaron a convertirse en la principal fuerza de defensa y las tropas auxiliares adquirieron un papel fundamental para el desarrollo de la política militar. Ante la situación de inseguridad continuada en la frontera norte, se hizo frecuente que los misioneros organizaran la defensa militar de sus misiones. Por otra parte, limitaron la ayuda de las tropas auxiliares pimas porque lo contrario habría puesto en peligro la estabilidad del sistema de misiones al tener que abandonar el trabajo dedicado a éstas, además del riesgo de que muchos de ellos no regresaran nunca a la misión. Con el paso de los años la provincia experimentó un declive económico. A los apaches se les achacó la ruina de la provincia, pero no fueron los únicos causantes. Otros factores influyeron como la corrupción y una política militar poco efectiva. Hablar de la política militar de la frontera es fundamental, aunque sea ya posterior a Kino, porque se trata de una situación muy peculiar y particular de esta zona que condicionó las formas de vida y de evangelización. Es en este contexto de inseguridad y enfrentamientos continuos en el que se verá enmarcado el proceso de aculturación de los pimas, que quedará frenado precisamente al tener que concentrar todos sus esfuerzos, una vez más, en el mantenimiento de su territorio y su supervivencia frente a los intentos de avance de los apaches. Ahora más que nunca se hará patente el carácter amortiguador de los habitantes de la Pimería, de modo que se convertirán en los verdaderos protagonistas de este periodo. Por otra parte, comprender el contexto de inseguridad que vivía la zona es fundamental para una correcta interpretación de las fuentes consultadas.

Los jesuitas que acudieron en la época post-Kino a evangelizar la Pimería, como mejores conocedores de las necesidades del territorio, realizaron propuestas a las autoridades civiles para una efectiva defensa militar. Velarde propuso en 1717 la fundación de un presidio en el norte de la Pimería. Confiaba en que gran parte de los problemas de la región se solucionarían de esta manera, mientras que por el contrario, Kino nunca llegó a proponer la creación de un presidio. Su plan estaba perfectamente estudiado: estableció el número de soldados y oficiales necesarios, el sueldo de cada uno de ellos y la cantidad que habría de destinarse a esta actividad, y proponía que en el caso de que no hubiera medios económicos o el número suficiente de hombres se podrían sacar cinco soldados de cada presidio ya existente. El superior del nuevo presidio debería ser un misionero, práctica que ya se había llevado a cabo en Loreto Conchos, en California (Velarde 1977: 93-95). El sucesor de Kino era consciente de que existían dificultades y objeciones a su plan, pero insistía en que sus peticiones no eran superfluas, que realmente las condiciones en las que se encontraban las misiones no facilitaban la permanencia de padres y que la vida en la Pimería era muy dura, por lo que tener al menos lo indispensable ayudaría mucho en su labor. Como Kino, para apoyar su propuesta enumeraba una lista de frutos espirituales y temporales (Velarde 1977: 118-121):

- Con el establecimiento de un presidio se lograría frenar a los apaches, se abriría una puerta a su conversión y una vez contenidos se podría pasar a la región del moqui, a la que en ese momento los apaches cerraban el paso. El resultado es que se podría reestablecer el comercio entre el Moqui y la Pimería, que había desaparecido a causa de la inseguridad, con los consiguientes beneficios económicos.
- Restablecida la paz se podrían explotar las minas.
- Sería posible la evangelización de las naciones del Colorado.
- Se frenaría el avance de los franceses desde Nueva Francia que estaban conquistando tierras que deberían pertenecer a la Corona española.

Los misioneros denunciaron la situación de inseguridad que vivía la Pimería y discutieron las órdenes poco realistas que dictaban algunas autoridades civiles. El padre

visitador Almansa, en una súplica de protección, denunció en 1724, directamente al virrey, el peligro que corrían las misiones fronterizas ante los continuos ataques apaches y seris (Almansa 1792a: 318v-321r) y protestó ante la orden dada al capitán de fronteras, D. Gregorio Álvarez Tuñón y Quirós, de suspender todo ataque ofensivo contra los apaches. Las nuevas órdenes indicaban que sólo se llevaran a cabo ataques defensivos, lo que provocaba que los ataques apaches se fueran haciendo cada vez más frecuentes y feroces. Los robos y muertes aumentaban, con la consecuencia de la reducción progresiva del ganado en la Pimería y el despoblamiento del norte de Sonora, con el traslado de sus habitantes hacia el centro de la provincia, aunque algunas incursiones apaches estaban llegando incluso a esta zona, ya alejada de la frontera (Almansa 1792b: 321v-334r).

A pesar de las sugerencias de los misioneros, la Pimería seguía sin ver la fundación de ningún presidio ni la aplicación de políticas efectivas, de modo que en 1734 se produjo un intento de revuelta en el norte y los pimas llegaron incluso a destrozar algunos objetos de las iglesias. Muchos de ellos abandonaron las misiones de Guevavi y San Xavier del Bac, pero finalmente los jesuitas consiguieron, una vez más, convencerles para que regresaran. Una de las razones del empeoramiento de la situación en la Pimería que desembocó en este conflicto, fue la actuación del gobernador D. Manuel Bernal de Huidobro, enemigo de los jesuitas, que se había inmiscuido en el funcionamiento de las misiones. Además, parece ser que algunos españoles habían hecho correr, como en ocasiones anteriores, el falso rumor de la llegada de soldados dispuestos a matar a los indios (Kessell 1970: 57). Como consecuencia de este ambiente, en 1740 se produjo además una rebelión yaqui y mayo, en la zona próxima a Guaymas, sofocada por el sargento mayor de Sonora, D. Agustín de Vildósola, amigo de Anza quien ese mismo año, o un año antes (Donohue 1960: 130), moriría en una emboscada a manos de los apaches, desapareciendo así el gran amigo y protector de los jesuitas. De hecho, algunos jesuitas habían solicitado expresamente que Bernal de Huidobro no fuese nombrado gobernador de California y que en su lugar fuese nombrado Anza, precisamente por la animosidad del primero contra la Compañía:



*«Uno de mis rezelos es que el general Güidobro ha de pretender el gobierno de la California, poniendo allí algún teniente e ir él, cada año, a visitar la California o las Perlas. Si esto consigue él u otro cualquier secular como él, dé V. reverencia por perdidas aquellas misiones (...). El capitán de quien podían informarse es don fulano Anza. Este sí que cumple con sus obligaciones y es el que mencioné ser de Sonora. Puede V. reverencia, también, alegar el informe que dio el señor visitador Rivera, quando visitó, ahora 6 años, las misiones y presidios: todo él favorable a la Compañía» (Luyando 1982: 21 y 24<sup>106</sup>).*

Las quejas contra el gobernador Huidobro se extendieron y los jesuitas no dudaron en expresar sus opiniones sobre la política que se llevaba a cabo en Sonora. El P. José Javier de Molina, escribió desde Ures, en el norte de Sonora, el 19 de agosto de 1740 al provincial Mateo Ansaldo<sup>107</sup> en México, haciéndole directamente responsable de la rebelión yaquí y de las acusaciones falsas contra los misioneros:

*««Por acá vivimos una vida difícil entre sustos y temores, y con el rezelo que, habiendo hecho por nuestra parte quanto nos ha sido posible para la paz y sosiego de estas provincias, no se dejará de escribir e informar a esa corte que son los jesuitas la causa de este alzamiento (...) Es presiso tener valor quien es gobernador; él es en extremo cobarde y tiembla de un indio envijado y emplumado. No ha sido hombre, no digo para acometer, mas ni aun para esperar a los indios, fingiendo que venían en número de quinze mil, con otras muchas patrañas, puestas en sus autos» (Molina 1982: 32-33).*

Pero los misioneros no se limitaron a proferir quejas, sino que también propusieron soluciones. Una de las propuestas más extendidas pedía la división de Sonora en dos provincias, ya que su enorme extensión, 300 leguas desde el Real del Rosario hasta la misión de San Xavier del Bac, ralentizaba el éxito de cualquier iniciativa. Tal y como estaban las cosas en ese momento, parecía que la única solución inmediata para proteger la

---

<sup>106</sup> Carta del P. Juan Bautista María Luyando, que había misionado seis años en California, al P. Bernardo Lozano, procurador de la provincia mexicana, el 22 abril 1737.

frontera era la llegada de soldados. Los pueblos de minas, como San Bruno de Nacosari y otros, habían sido abandonados y los ataques continuados de los apaches estaban causando la ruina económica de la provincia (Pineda 1763: 60r-66v; Molina 1792: 454v-458v<sup>108</sup>), de modo que los habitantes de la Pimería, como el padre Stiger en 1744, reclamaban la creación de presidios:

*«(...) la Pimería del norte toda ella necesita de alguna fuerza para más sujeción y obediencia, en especial los sobayporis, pueblos de visita y rancherías de la misión de Santa María Soamca, los cuales por ser fronterisios del enemigo apache, por falta de suficiente escolta, no han podido ser administrados»* (Stiger 1982: 219).

La política militar aplicada a la frontera norte se mostró poco acertada en muchas ocasiones, pues las tácticas las decidían quienes desconocían el terreno y la verdadera situación que se vivía día a día. También los militares que trabajaban en el norte de Sonora eran conscientes de estos errores que debían acatar, a pesar de todo. De 1744 es una carta anónima, cuyo autor sea probablemente el capitán del presidio del Pitic, dirigida a un «Excelentísimo Señor» en respuesta a la orden que había recibido de disolver los dos nuevos presidios de Sonora para recortar gastos: San Felipe de Gracia Real y San Pedro del Pitic. El capitán expone el motivo por el que los presidios no deberían disolverse: frecuentes ataques apaches que, con la disolución, se harían con el territorio con la consiguiente pérdida para la Corona (Carta desde el Pitic 1792: 171r). Sin embargo, a pesar de todas las dificultades, la situación se pudo ir conteniendo gracias a la colaboración de los aliados pimas que, además de participar activamente junto a los soldados españoles en los enfrentamientos contra los apaches, algo que ya venían haciendo desde lejos, actuaron como amortiguador entre éstos y la población española de Sonora. Gracias a los pimas, la frontera norte no retrocedió como así describe el P. Keller:

---

<sup>107</sup> Fue provincial de 1739 a 1743 (Alegre 1960: 316).

<sup>108</sup> «Carta del reverendo padre Fr. Xavier José Molina escrita al señor gobernador y capitán general don Agustín de Vildosola», desde la misión de Tecoripa el 18 de enero de 1741. El P. Molina era visitador general de las misiones de la provincia de Nueva España. La copia que se conserva en la Real Academia de la Historia es a su vez copia del escriba Joaquín José de Rivera, quien la firma en el Real de Bayoreca, provincia de Ostimuri, el 23 enero 1741, certificando la autenticidad del documento (Molina 1792: 454v-458v).

*«Los pueblos como fronterizos y el último de la cristiandad, son vriosos y guerreros con los enemigos apaches, quienes sólo dibide una sierra; pero amigos de la nación española, a la que se unen quando se hacen expediciones de guerra, a su costa, estando, por sí mismos, en continuo mobimiento, por la ynmediación de la apachería, contra la qual, solos, hazen campañas con muchos triumphos, que no poco contienen el orgullo del enemigo» (Keller 1982: 232).*

Efectivamente, los pimas actuaron como aliados y tropas auxiliares del ejército español. Las tropas auxiliares de indios no se dieron sólo entre los pimas, sino también entre los indios mayos de Sinaloa o los ópatas de Sonora. Sin embargo, hay indicios que señalan que podrían haber sido los propios españoles quienes hubieran alentado en parte las luchas entre indios, con un objetivo premeditado: mientras existieran rivalidades entre los indios, siempre habría un grupo que decidiría aliarse a los españoles (Mirafuentes 1993a: 98), táctica por otra parte habitualmente usada por los soldados españoles, tal es el caso de Hernán Cortés en México o de Pizarro en su rápida conquista del imperio inca. El visitador Gallardo, que por orden del virrey<sup>109</sup>, enterado de la importancia de las batallas que se libraban en el norte, había recorrido la Pimería para elaborar un informe en 1750, defendía esta opinión:

*«Una de las mas prudentes máximas debe ser la de excitar el odio, y enemistad de unas, y otras a el laudable fin de reducirles, para que unas con otras presten favor, y auxilio como lo he practicado valiendome de los Guaimas, Pimas altos, y bajos contra el seri, porque estan tales las reducciones, y se han creado tan mal, que es mejor desear la salud del enemigo» (Rodríguez Gallardo 1792: 410v-411r <sup>110</sup>).*

---

<sup>109</sup> Francisco de Güemes y Horcasitas, conde de Revillagigedo, fue virrey de Nueva España de 1746 a 1755 (Bannon 2001: 289).

<sup>110</sup> Informe del 15 marzo 1750 desde Matape (Sonora) del licenciado José Rafael Rodríguez Gallardo dirigido al «Señor teniente coronel don Diego Ortiz y Parrilla, gobernador, y capitan general interino de estas provincias».

A pesar de esta percepción, coincidió con los misioneros en la conveniencia de fundar nuevos presidios, uno de los cuales debería situarse al norte, en los márgenes del río Gila. Finalmente y a pesar de las protestas, ante la falta de recursos, el presidio del Pitic, fundado en 1742, fue trasladado en 1749 a San Miguel de Horcasitas, entre las dos misiones seris del Pópulo y Guadalupe, como una de las medidas del visitador Gallardo para apaciguar a los seris como primer paso en el intento de pacificación del norte de la Pimería<sup>111</sup>. Por otra parte, en ese momento había varios frentes abiertos: era necesario reducir a seris, guaymas y pimas bajos, pero no era posible luchar contra todas estas naciones al mismo tiempo, sin olvidar al enemigo permanente: los apaches. Era necesario reducir estas naciones una a una para obtener éxitos, porque aun siendo enemigos entre sí, si todas ellas tuvieran un enemigo común, los españoles, se unirían como ya había sucedido anteriormente con pimas y yaquis. Para reducir a los pimas altos no era aconsejable recurrir a la fuerza, que era más prudente reservar para enfrentarse a seris y apaches, sino que la influencia que podían ejercer los misioneros en sus entradas resultaría mucho más efectiva que un ejército, ya que los indios se dejarían convencer más fácilmente por el respeto de los misioneros que por la fuerza de los soldados. Una vez más queda patente el papel de los misioneros como agentes de la Corona. Con esta idea, solicitó dos padres para Guevavi y el Bac, pero la situación había cambiado desde la época de Kino y los misioneros ya no podían permanecer solos en estas misiones. Ahora era necesaria la presencia de una escolta de al menos seis hombres, cosa impensable en aquellos momentos.

Gallardo se percató en su visita de las dificultades de implantar la ley en Sonora a causa de la escasez de población española y las enormes distancias entre los pueblos, además de la dificultad de aplicar una política de repoblación de la frontera con indios. Éstos huían de los pueblos en cuanto los soldados abandonaban el lugar, pero era totalmente imposible mantener una guarnición en cada pueblo. Con la política de repoblación se pretendía frenar el avance apache, pero Gallardo consideró que resultaría más efectivo que los indios se concentraran en un único pueblo de la frontera. A pesar de

---

<sup>111</sup> Esta medida del visitador Gallardo tampoco fue acertada, ya que se produjeron abusos contra los seris con la consiguiente rebelión de éstos y el abandono de las misiones por una gran parte. Esta situación se alargó durante varios años y produjo graves problemas económicos, cumpliéndose así los temores de los misioneros

los más de cincuenta años de presencia misionera en la zona, los pimas seguían viviendo en rancherías aisladas, la mayoría sin fortificar. La propuesta del licenciado Gallardo fue que las rancherías y las poco pobladas misiones de frontera se concentraran, evitando así el traslado de indios de otros puntos. Su política defensiva no fue bien recibida por los jesuitas, que se opusieron al negarse a abandonar las iglesias ya fundadas en las misiones de frontera. Evidentemente no coincidían las perspectivas militares y religiosas. Lo que era una prioridad para los jesuitas, es decir, la fundación y mantenimiento de misiones, chocaba de frente con la idea de Gallardo que consideraba que la solución a este problema consistía en retirar los objetos sagrados de las iglesias, concentrándolos en una sola. Sin embargo, respecto a la política de repoblación, el autor se demostró realista al hablar de la imposibilidad de trasladar indios mayos y yaquis, de misiones más pobladas, a las fronteras, porque si los indios de la Pimería ya se resistían a concentrarse en pueblos con sus propios parientes, lógicamente se resistirían mucho más a hacerlo con indios de otras naciones y otras lenguas. Esta política habría sido, por tanto, contraproducente porque se perdería todo lo ya ganado con yaquis y mayos. Sería como enviarlos al destierro y se habría extendido el descontento entre naciones ya reducidas (Rodríguez Gallardo 1792: 454r-454v).

A pesar de que las tropas auxiliares eran indispensables, también surgieron problemas en su gestión, ya que en varias ocasiones acudían tarde a la llamada de ayuda a causa de la distancia. Por este motivo era política española situar los presidios en zonas con un cierto número de población india que pudiera ser utilizada como tropa auxiliar, lo que ponía de manifiesto, una vez más, la falta de presidios en la frontera norte.

*«No hay duda que esto conducirá mucho a la contención del Apache, pues las cavallerias, muchas, y las mas veces no pueden obrar sin el concurso de auxiliares yndios que penetrando, y encumbrando a pie el terreno fragoso quebrado superior dominante, é inaccesible a los nuestros de que regularmente obligan al*

---

jesuitas que se habían intentado oponer al traslado del presidio y vieron cómo quedaba destruido el sistema de misiones seris (Polzer y Sheridan 1997: 371-372).

*enemigo a ponerse en parte a donde pueda ser acometido, y desvaratado de los soldados»* (Rodríguez Gallardo 1792: 434r).

La solución al problema de la demora en la respuesta era, por tanto, la creación de vecindarios de indios junto a los presidios, que debían estar dotados de un sueldo y no trabajar en las tierras de la misión para que se instalaran de forma voluntaria en estos vecindarios. Evidentemente, esta propuesta fue causa de un nuevo enfrentamiento entre intereses religiosos y civiles. El problema que se le planteaba a Gallardo en 1750 era que no podía mostrarse muy duro con los pimas porque su ayuda como tropas auxiliares era indispensable y, por tanto, procuró no interferir en su modo de vida más allá de lo estrictamente necesario. Era consciente de que los sobaipuris robaban caballos, ahora sí, pero cuando habían sido descubiertos se excusaban diciendo que los habían rescatado de los apaches. A pesar de que Gallardo sabía que esto no era cierto, no podía castigarles porque le interesaba más mantener buenas relaciones. Claramente los indios se hallaban en posición de superioridad militar frente a sus aliados y así lo percibían (Rodríguez Gallardo 1792: 434r-434v).

En cualquier caso las tropas auxiliares resultaron absolutamente imprescindibles. Sin ellas no se habría logrado detener el avance de los apaches. Pero por otra parte, también presentaron desventajas: los indios percibían la debilidad de los soldados españoles. Además, tras una primera etapa, no obtenían nada a cambio, a pesar de lo cual, la ayuda les era exigida y los españoles dejaron de comportarse como aliados. Ahora imponían. Los pimas adquirieron conciencia de su superioridad guerrera sobre los españoles y de que realmente no estaban actuando como tropas de apoyo, sino que llevaban todo el peso de la defensa sin obtener beneficios. Esta percepción incidió en el levantamiento de 1751, ya que al verse superiores militarmente se sintieron capaces de derrotar a los españoles. El problema de las tropas de indios nunca se consiguió resolver ni sustituir. Años más tarde, en torno a 1780, se crearon las tropas presidiales de ópatas y pimas con la intención de separarles de su comunidad y que pasaran a vivir en el presidio con un salario, como cualquier soldado, tal y como había propuesto Gallardo treinta años antes. A pesar de los problemas con las tropas auxiliares, en vez de abolirlas, algo que no se podían permitir las

autoridades, se había llegado a esta situación de dependencia (Mirafuentes 1993a: 112-114).

### **7.3.- EL LEVANTAMIENTO PIMA DE 1751**

Este episodio fue fundamental en la historia de la Pimería en el siglo XVIII, puesto que condicionaría la política militar de la Corona y marcaría la salida y entrada de varios misioneros. La producción escrita de la época sobre este episodio es muy abundante y ha sido ampliamente estudiada por autores actuales. El Archivo General de Indias conserva un gran número de documentos originales (Guadalajara, 419Ay Guadalajara, 419B). Sin embargo, no se trata en este momento de profundizar en este hecho, pero sí al menos situarlo, puesto que muchas de las fuentes consultadas corresponden a misioneros y militares que llegarán a la Pimería a raíz de este capítulo y que centrarán sus observaciones en los pimas, teniendo en cuenta el momento histórico y la situación provisional de paz.

En la noche del 20 de noviembre de 1751 estalló la revuelta pima encabezada por Luis Oapicagigua, capitán de los pimas, más conocido como Luis de Saric. Su intención era expulsar a todos los extranjeros de la Pimería con la acusación de abusos de los misioneros. Pero fueron pocos los pimas que le apoyaron, lo que demostró la falsedad de las acusaciones, como el mismo cabecilla confesaría más tarde. Al mando de un grupo de tropas auxiliares se dirigía a unirse a los soldados del presidio de San Felipe de Terrenate para una campaña contra los apaches, cuando en el camino decidió regresar, aunque no está claro el motivo de este cambio de actitud. Quizás se debiera a una posible ofensa por parte del P. Keller cuando se detuvo en Soamca (Kessell 1970: 103). En cualquier caso, el jesuita fue perseguido por el gobernador Ortiz Parrilla por su intervención en la paz durante el levantamiento. La Compañía y el gobernador no coincidían en las causas que llevaron a la rebelión. De hecho, el gobernador apenas hizo nada para atajar el conflicto, del que tenía gran parte de responsabilidad: Luis de Saric había sido nombrado capitán por el nuevo gobernador de Sonora, Diego Ortiz Parrilla (1749-1753), que le había elevado a este cargo sin consultar con los misioneros, como había sido costumbre hasta entonces. Al no poder

interferir en la ley que permitía que los jesuitas eligieran a los gobernadores indios de las misiones, creó el cargo de capitán de milicias en dependencia directa del poder civil español (Kessell 1970: 114; Burrus y Zubillaga 1986: 217-285). El gobernador elegía así a uno de sus hombres y no a uno de la confianza de los padres: se trata de otro ejemplo del permanente conflicto de intereses entre el poder civil y el poder religioso.

Luis de Saric había destacado en la campaña de 1750 contra los seris de la isla Tiburón, dirigiendo un grupo de cuatrocientos pimas auxiliares, como aliado del gobernador Ortiz Parrilla. Parece que éste había iniciado entonces una serie de ataques contra los jesuitas para desacreditarles ante los pimas. Efectivamente, hasta ese momento, los jesuitas habían intervenido directamente en el gobierno de todas las misiones y pueblos bajo su administración, sin tener que rendir cuentas ante las autoridades civiles. Por otra parte, cada vez se iban instalando más españoles en el sur de la Pimería que deseaban apoderarse de las tierras de las misiones y que expresaban sus quejas señalando que los misioneros no tenían ningún derecho sobre unas tierras que pertenecían a los indios y a la Corona y no a la Compañía. El levantamiento se saldó con la muerte de los misioneros Tello y Ruhen y de más de cien españoles, mientras que Nentuig, que estaba precisamente a cargo de Saric, y Sedelmayr resultaron heridos pero consiguieron salvar la vida al lograr escapar a la misión de Tubutama.

El gobernador Ortiz Parrilla acusó a los jesuitas de ser los causantes de la revuelta y esta acusación llegaría hasta el rey. Hay que tener en cuenta que el levantamiento de Luis de Saric ponía en entredicho la decisión del gobernador de haberle dado un puesto de confianza, por lo que las acusaciones contra los jesuitas le servían para descargarse de responsabilidades: el pima estaría luchando no contra la Corona, sino contra los jesuitas. Finalmente, en marzo de 1752 los pimas se rindieron y muchos regresaron a las misiones.

La Compañía sacó de la Pimería a los padres Keller, Sedelmayr y Garrucho. Se llevaron a cabo investigaciones tanto por parte de los representantes de la Corona como de la Compañía para aclarar los hechos y las verdaderas causas del levantamiento. Los primeros llegaron a la conclusión de que muchos de los testimonios que habían emitido los



indios contra los misioneros habían sido claramente manipulados y no podían, por tanto, tomarse en consideración (Kessell 1970: 110-119). El provincial Baltasar dirigió al virrey, el conde de Revillagigedo, una carta muy dura el 23 de agosto de 1752 (Baltasar 1986b: 267-282) en la que acusaba al gobernador Ortiz Parrilla de provocar el alzamiento y de pretender acusar a los jesuitas, señalando como principal causa de la rebelión el hecho de que el gobernador había otorgado demasiado poder y reconocimiento a Luis de Saric, lo que había sido causa de que se creciera y se sintiera por encima de todo y de todos. Por su parte, la Compañía investigó al padre Garrucho que se encontraba en su nuevo destino entre los ópatas en la misión de Oposura y para ello envió en 1754 al padre visitador general José de Utrera a la Pimería, donde permaneció varios días. Ya en su camino de regreso se detuvo en San Miguel de Horcasitas, residencia del gobernador de Sonora, y allí se produjo un encuentro con Luis de Saric, momento que recogió el padre Salvador Ignacio de la Peña, secretario del visitador. Luis rogó su perdón al visitador reconociendo que todas sus acusaciones contra los padres no eran ciertas y que éstos no le habían tratado mal en ningún momento.

El padre Garrucho logró demostrar su inocencia frente a las acusaciones del gobernador, señalando que si hubiera sido cierto su mal comportamiento hacia los pimas, ¿por qué entonces el gobernador no había tomado cartas en el asunto antes de la rebelión? No regresó a la Pimería y permaneció los siguientes quince años de su ministerio en Oposura, hasta la expulsión de la Compañía de Jesús (Kessell 1970: 115).

El conflicto de intereses entre los jesuitas y el poder civil tenía su origen en la supremacía de aquéllos en la Pimería que conllevaba una serie de implicaciones económicas: los misioneros se convirtieron en los principales productores de ganadería y agricultura, se opusieron al trabajo de los indios en minas y haciendas y limitaron la incorporación de los pimas a las tropas auxiliares, puesto que de lo contrario habría peligrado la estabilidad del sistema de misiones (Mirafuentes 1993a: 104; 1993b: 118). La Corona tomó cartas en el asunto, deseosa de aclarar la situación, con una cédula real del 27 septiembre 1759<sup>112</sup>, exculpando a la Compañía de cualquier responsabilidad en el origen de

---

<sup>112</sup> El texto completo de esta Cédula Real aparece en Burrus 1963: 104-106.

la revuelta, pero también liberando de culpa a Ortiz Parrilla, de quien decía se había limitado a poner en conocimiento de sus superiores las informaciones proporcionadas por los indios, sin calificarlas como verdaderas o falsas.

En la rebelión confluyeron diferentes circunstancias, por tanto, y es posible que la actuación de agentes externos, concretamente los misioneros, tuviera parte de responsabilidad. Existía un descontento originado por la prohibición de la poligamia, así como de realizar danzas y prácticas curativas, sin olvidar el poder que el gobernador había otorgado a Luis de Saric, quien pocos días antes del estallido había sido reprendido por el P. Keller (Sedelmayr 1996: xi-xii).

#### **7.4.- LA PIMERÍA DESPUÉS DE 1752: LA POLÍTICA PRESIDIAL**

¿Cómo influyó en el estado de guerra permanente en la Pimería durante la segunda mitad del siglo XVIII el hecho de que no se hubieran fundado más misiones y presidios en la primera mitad del siglo? En los años posteriores al periodo de mi estudio, la situación de inseguridad siguió presente e, incluso, fue en aumento, aunque el levantamiento de 1751 hizo que el poder civil considerara, ahora sí, como una de sus prioridades iniciar una política de presidios que hasta entonces se había negado a establecer, a pesar de las peticiones de los jesuitas y visitantes militares de la época post-Kino, conocedores de los peligros de la frontera norte. La presencia de presidios, aunque necesaria por una parte para detener los ataques apaches, era negativa por otra, puesto que atraían población española que normalmente terminaba cometiendo abusos contra la población india, arrebatándoles las mejores tierras y el agua. En cualquier caso, la alianza entre españoles y pimas contra los apaches se mantuvo en la segunda mitad del siglo XVIII, pero cuando ambos grupos convivían, las consecuencias resultaban negativas para los pimas (Polzer y Sheridan 1997: 257 y 293). En 1752, como consecuencia inmediata del levantamiento pima, se estableció un presidio de cincuenta hombres en el Tubac<sup>113</sup>, a unas pocas leguas al norte de

---

<sup>113</sup> El virrey conde de Revillagigedo solicitó al padre provincial Baltasar y a los misioneros de la Pimería su opinión sobre el mejor emplazamiento para el nuevo presidio. La mayoría se inclinó por Tucson o Tubac y fue aquí donde el virrey situó el nuevo presidio de cincuenta hombres (Polzer y Sheridan 1997: 409-435).

Tumacácori, que en 1776 fue trasladado a Tucson, al norte del Bac. En 1755 el presidio de Sinaloa fue trasladado a Altar. En 1756 y 1757 hubo sublevaciones poco importantes en el Bac y Tucson, junto con otros ataques pimas esporádicos y una especie de guerrilla continuada por parte de seris y pimas bajos desde mediados de siglo hasta 1770 (Polzer y Sheridan 1997: 407). A pesar de que se demostró que la política presidial no resultó efectiva, sí es cierto que los presidios lograron detener en parte el avance del enemigo en la frontera norte, aunque fuera a duras penas (Bannon 2001: 237). De hecho, se llevaron a cabo varias expediciones militares por la Pimería con el cometido de encontrar soluciones a una situación de inseguridad que iba en aumento, en una frontera que estaba adquiriendo una importancia estratégica cada vez mayor. El informe del ingeniero Lafora en 1768 es resultado de una de estas expediciones y aporta gran cantidad de datos interesantes.

Las consecuencias del alzamiento pima de 1751 se arrastraron a lo largo del tercer cuarto del siglo XVIII: el despoblamiento de la zona de Altar, rica en minas, donde antes de la rebelión pima se concentraba un cierto número de población española. El pueblo de Aribac fue completamente abandonado (Anza 1774: 237r). En 1760, casi todos los grupos que habían entrado en contacto con los españoles llevaban guerreando contra éstos más de veinte años. Muchos indios ya no eran partidarios de la vida en las misiones, pues ahora el misionero ya no estaba de paso, sino que permanecía e interfería en su vida cotidiana. Además, habían ido llegando rancheros que usurpaban sus tierras y agua, lo que provocaba el levantamiento de los diferentes grupos. Ante esta situación de inseguridad, tanto misioneros como soldados veían como única manera para establecer la paz en la zona una mayor presencia militar (Polzer y Sheridan 1997: 444). Por tanto, los informes de los jesuitas de este periodo constituyen fuentes importantes sobre la situación de la Pimería y sus habitantes y se hacen eco de la inseguridad de la zona. Los misioneros de la Pimería continuaron redactando informes con la intención de colaborar en la reconstrucción de la región y aportar soluciones para su defensa. La *Descripción de Sonora* del P. Nentuig de 1764 es el relato más completo que existe sobre la provincia de Sonora, todavía gran desconocida en esas fechas. Posterior a la expulsión de los jesuitas, de 1785, es una anotación, que aparece en el margen del documento conservado en el Museo Naval, que

recoge parte de la obra de Nentuig, y señala el estado de decadencia en que había entrado la provincia:

*«Antiguamente rica y poblada se halla oy en mucha decadencia, sea porque se han agotado los planes de sus labores de minas o por las continuas hostilidades de los indios enemigos»* (Nentuig 1785: 10r).

El informe que el P. Lizasoín dirigió al virrey en torno a 1763 sugería pautas para tener en cuenta en la política defensiva y hacía referencia a los levantamientos de la nación yaqui de 1740 y al alzamiento de la Pimería Alta de 1751<sup>114</sup>. A pesar de todos los intentos de política militar llevados a cabo hasta entonces, la inseguridad seguía siendo la gran protagonista de la zona con ataques, ya no sólo de los apaches, sino también de los seris, a los que se habían aliado algunos pimas y pápagos. La consecuencia inmediata fue el despoblamiento que sufrieron las misiones del Bac y Guevavi. Los pápagos habían abandonado Tumacácori, donde sólo quedaban pimas. A pesar de los ataques seris, los enemigos más peligrosos continuaban siendo los apaches, que no sólo atacaban las misiones, sino también los presidios del Tubac, Terrenate y Fronteras. Muchos pueblos mineros habían sido abandonados, a pesar de los beneficios que se podían obtener, por el miedo a los ataques indios. La propuesta del P. Lizasoín al virrey era, nuevamente, el aumento del número de soldados en los presidios, aunque era consciente de que el principal impedimento era el gasto que esto conllevaba y que las cajas reales estaban agotadas por las guerras en Europa. Como sus antecesores en la Pimería, llamaba la atención sobre los beneficios que superarían con creces los gastos. Casi sesenta años después, los misioneros de la Pimería hallaban los mismos problemas a los que se habían tenido que enfrentar Kino y Velarde y sus argumentos seguían siendo idénticos (Lizasoín 1792: 181r-204r).

---

<sup>114</sup> El «Informe del padre Lizasoín sobre las provincias de Sonora y Nueva Vizcaya» (Lizasoín 1792: 181r-204r) fue dirigido al virrey de México, el marqués de Cruillas, que ocupó su cargo de 1760 a 1766. El P. Ignacio Lizasoín, o Lizasoán, (1717-1789), había llegado a Nueva España en 1750. Misionó en Belén de Guaymas y de allí pasó a las misiones del río Yaqui. Fue visitador general de las misiones nortañas hasta 1765 y el informe relata el recorrido realizado entre 1761 y 1763. En la época del informe dice que es visitador el P. José Garrucho, el P. Alonso Espinosa está en el Bac y el P. Ignacio Pfefferkorn en Guevavi. Por tanto, aunque sin fecha, el informe fue probablemente redactado en 1763, al finalizar su largo recorrido por las misiones de Sinaloa, Sonora, la Tarahumara y Baja California (Polzer y Sheridan 1997: 443).

En 1766 la población española de la Pimería continuaba siendo escasa y la situación era de máxima inseguridad, prácticamente de guerra permanente. Las medidas adoptadas hasta entonces no habían resultado efectivas, por lo que se hacía necesario buscar nuevas soluciones. Dentro del desarrollo de esta política presidial, se enmarcó la expedición del marqués de Rubí que entre 1766 y 1768 inspeccionó los presidios del norte con el propósito de elaborar una auténtica política defensiva. Con la llegada de José de Gálvez a Nueva España en 1765, Sonora, y con ella la Pimería, adquirió una nueva importancia geoestratégica y se desarrolló una política dirigida a detener el avance de potencias enemigas, así como una serie de tratados de paz con los apaches.

La expedición del marqués de Rubí, en la que participó el ingeniero Lafora, tenía como cometido la inspección de los presidios de la frontera septentrional para proceder a su reorganización. El informe del ingeniero es el resultado de la expedición que cubrió durante casi dos años, del 18 de marzo de 1766 al 23 de febrero de 1768, unas 2.900 leguas, que equivaldrían a unos 12.164 kilómetros (Robles 1939: 11). Se trataba de recorrer la línea de presidios de la frontera norte con el propósito de encontrar soluciones que mejoraran, de una vez por todas, la política militar y la defensa del norte de Nueva España que, al vivir en un estado de guerra permanente, implicaba un enorme gasto a las arcas reales. La frontera norte había experimentado grandes cambios desde la expedición del brigadier Pedro de Rivera, cuarenta años antes, pero en general todos los intentos de política presidial no habían logrado alcanzar los objetivos esperados. Pedro de Rivera ya había intentado introducir una serie de reglamentos a raíz de su visita en 1727, que no resultó demasiado efectiva. Y lo mismo sucedió veinte años más tarde con las medidas impulsadas por el visitador general Rodríguez Gallardo (Polzer y Sheridan 1997: 256-258).

Lafora detectó varias causas responsables de la ineficiencia de los presidios y señaló una serie de soluciones. Destacó la ineptitud de la mayoría de los capitanes que se habían hecho cargo de los presidios y les acusó de permanecer dentro de éstos y no salir a detener al enemigo. Denunció la falta de formación militar de los soldados que atacaban sin orden ni táctica, lo que causaba muchas bajas. Además, se debían enfrentar a un enemigo ágil que sí sabía bien cómo utilizar sus armas. La solución que propuso no fue la de fundar nuevos

presidios, algo que consideraba innecesario, sino aprovechar los recursos ya existentes, seleccionando a oficiales capaces que pudieran enseñar a sus soldados el correcto manejo de las armas y las técnicas de combate, de modo que fuera posible llevar a cabo una guerra ofensiva continuada. Impidiendo el robo, se pondría en peligro la subsistencia de los apaches (Robles 1939: 277-280).

La situación que reflejó el ingeniero en su informe era la misma de años anteriores: ataques apaches, los ópatas como aliados, además de varios ataques por parte de pápagos, seris y algunos pimas. En diciembre de 1766 el presidio de San Ignacio del Tubac<sup>115</sup>, cuyo capitán era entonces Anza hijo, recibió la visita de la expedición. Del informe de Lafora hay que destacar la información de que habían sido abandonados varios pueblos sobaipuris: San Pedro, Santa Cruz, Quiburi, Tres Álamos y Acequias Hondas, todos ellos dependientes de la misión de Santa María Soamca. El abandono se habría producido en torno a 1760. En la misión de Guevavi sólo quedaban cincuenta habitantes y el Busanic estaba prácticamente despoblado, con sólo cuatro familias que fueron trasladadas a la misión del Saric, donde había una población de sesenta hombres, más un número sin definir de mujeres, ancianos y niños, todos pimas. En el Pitquín quedaban cuarenta familias, en Caborca sesenta, en Magdalena treinta y seis y en San Ignacio había trescientos pimas. Únicamente se encontraba población española en el presidio de Altar y en el real de minas de Saracache, aunque prácticamente despoblado, por lo que apenas se trabajaban las minas (Robles 1939: 123-135). Por tanto, la situación en la Pimería era de descenso de la población ocasionado por los ataques apaches y las epidemias, y la escasa población española se concentraba en los presidios y en los reales de minas. La inseguridad continuaba siendo la característica de la región en esta época (Lafora c.1768: 205r-241r).

La labor de la Compañía de Jesús siguió presente en la Pimería, con una convivencia relativamente pacífica con los pimas, hasta su expulsión en el año 1767, momento en el que contaba aproximadamente con 52 misiones y 136 visitas (Hernández 1957: 148). Algunos de los autores de documentos fundamentales consultados murieron

---

<sup>115</sup> El presidio del Tubac había sido fundado el 1 de abril de 1752 tras el levantamiento pima y en 1766 contaba ya con una población española de unos 500 a 600 habitantes (Kessell 2002: 254-255).

camino del destierro, y otros aprovecharon el tiempo pasado en prisión para escribir sobre sus experiencias como misioneros en la Pimería (Och 1965; Pfefferkorn 1989).

## **CONCLUSIONES**

El padre Kino fue el fundador de las misiones de California y la Pimería, introdujo el trigo, ganado y caballos, trazó nuevas rutas a través de los territorios inexplorados de la frontera septentrional de Nueva España, demostró la peninsularidad de California con el descubrimiento del paso por tierra y dio a conocer al mundo esta América incógnita a través de sus escritos y mapas, los primeros exactos de la zona. Las nuevas rutas que Kino trazó a lo largo de la Pimería, en su intento de unir misiones pímicas y californianas, conllevaron una serie de implicaciones: se establecieron nuevas relaciones entre los grupos originales -los pimas y otros pueblos-, con los recién llegados, es decir, misioneros y españoles, en este periodo principalmente soldados. Estos contactos irían introduciendo muy paulatinamente una serie de transformaciones, poco profundas y seleccionadas, en la sociedad pima, conclusión alcanzada tras analizar en el Capítulo 6 el proceso de aculturación en la primera mitad del siglo XVIII. La hipótesis planteada en la Introducción de esta tesis queda demostrada: los pimas experimentaron un proceso de aculturación particularmente lento y poco profundo, en el que influyeron no sólo factores externos, sino también factores inherentes a su cultura y su visión del mundo, un punto de vista éste que no había sido planteado anteriormente -la principal aportación de esta tesis-. A continuación detallo los pasos realizados que han permitido llegar a esta conclusión.

En primer lugar se han situado los escenarios en los que se desarrolla la acción: la misión de frontera, como institución característica de la política española en América, y la Pimería en los siglos XVII y XVIII. En este capítulo se ha analizado el medio geográfico y humano, además de las políticas de la Corona y la Compañía en la frontera norte, para delimitar el contexto y presentar una situación general, básica para la comprensión de los temas desarrollados posteriormente. El Capítulo 4 está dedicado por completo al padre Kino, desde sus orígenes hasta su muerte en 1711. Basándonos en su diario *Favores celestiales*, se ha realizado una cronología de sus actuaciones en California y la Pimería, introduciendo una serie de temas como la situación de la Pimería a la llegada de Kino,



contradicciones y acusaciones a los que tuvo que hacer frente, petición de misioneros, defensa de los indios, metodología misional, exploraciones geográficas, el descubrimiento del paso por tierra, llegada de misioneros y soldados y la visión de futuro de Kino. Todos estos factores configuran la expansión de la frontera norte e inciden en la vida cotidiana de sus habitantes originales. Con el análisis de estos aspectos se ha realizado una visión de conjunto de la Pimería y la frontera norte de Nueva España desde el último cuarto del siglo XVII hasta la primera mitad del siglo XVIII, con el objetivo de estudiar el proceso de aculturación de los pimas. Una vez analizado el contexto, los dos siguientes capítulos se centran en la cultura pima. En el Capítulo 5 se ha realizado una etnografía de los pimas antes del contacto, es decir, antes de la llegada del padre Kino, a partir de fuentes originales de la época, y otras posteriores correspondientes a la segunda mitad del siglo XVIII. Apenas existían etnografías detalladas, por lo que se hacía fundamental realizar una para obtener el punto de partida, necesario para estudiar el proceso de aculturación. En el Capítulo 6 se analizan, en primer lugar, diferentes teorías sobre la aculturación en la frontera norte, incidiendo especialmente, y como aportación novedosa, en el estudio de la defensa frente a los apaches como factor determinante de la lenta aculturación pima. Tras analizar los testimonios de los testigos que escribieron acerca de sus experiencias en la Pimería, se llega a la conclusión de que, efectivamente, el proceso de aculturación fue particularmente lento debido no sólo a factores externos a la cultura pima, sino debido también al conservadurismo propio de ésta. Finalmente, el último capítulo se centra en los acontecimientos y personajes que se desarrollaron en la Pimería después de Kino, destacando la continuidad de la evangelización tras la muerte del pionero y la política militar que se llevó a cabo en la zona. Al plantear el estudio de la situación en la frontera se llega a la conclusión de que la inseguridad presente a lo largo del siglo XVIII fue otro de los factores que incidió claramente en una lenta aculturación.

Para analizar el proceso de aculturación era necesario, pues, partir de una etnografía pima anterior al contacto. Ante la casi inexistencia de etnografías completas, elaboré una a partir, sobre todo, de fuentes de la época. Al contrastar los datos de la cultura pima antes y después del contacto es posible apreciar muchas similitudes, aunque no todos los datos que recogió Russell a principios del siglo XX aparecen relatados en los escritos de Kino y sus

coetáneos. A pesar de la selección de las novedades, la cultura fue experimentando ciertas transformaciones en mayor o menor grado, de modo que algunos aspectos permanecerían inalterables, mientras que otros sufrirían cambios o adaptaciones, aunque en general nunca profundos. A lo largo de la primera mitad del siglo XVIII, los pimas aceptaron la introducción del trigo y otros cultivos como complemento a su dieta. El ganado, los caballos, algunos utensilios y las oraciones en castellano fueron bienvenidas, y la figura del gobernador, que reafirmaba el poder de quien normalmente ya ejercía como jefe, tampoco supuso ningún problema. Pero poco más. La conclusión alcanzada es que a lo largo del siglo XVIII la cultura pima apenas experimentó transformaciones, a diferencia de otros grupos de Sonora. Los verdaderos cambios llegarían a raíz del contacto con los estadounidenses, mucho después, a mediados del siglo XIX (*vid.* Capítulo 5, en el apartado correspondiente a la historia de este pueblo).

A continuación me planteé cuáles podían ser los motivos que habían llevado a que la población pima viviera un proceso de aculturación especialmente lento. Claramente quedaba determinado por una serie de factores externos tales como la gran extensión geográfica, las distancias entre las misiones y la escasez de misioneros y población española (Ezell 1983: 149-160; Weaver 1992: 348-349; Weber 2000: 172-180), aspectos éstos que aparecen analizados a lo largo de la tesis. Sin embargo, una sociedad de frontera parecería el escenario idóneo para que se produjera un intercambio más evidente de información que diera lugar, por tanto, a una serie de transformaciones. Algún factor más tuvo que influir en esta lenta aculturación. Y aquí es donde intervienen los apaches. La influencia de aspectos externos en el proceso de aculturación había sido analizado, aunque no en profundidad, por algunos autores. Sin embargo, el factor apache y lo que éste significó para la propia cultura pima, hasta llegar a asimilarse como factor interno, no había sido previamente estudiado. He llegado a la conclusión de que los ataques apaches habían comenzado mucho antes de la llegada de Kino a la Pimería, a pesar de la posición contraria de algunos autores, de modo que parte de la cultura pima ya giraba en torno a la defensa frente a los apaches (*vid.* apartado 6.1 dedicado a las teorías sobre aculturación. Mi conclusión es que los ataques de los apaches debieron de comenzar con la llegada de

aquéllos al este del territorio ocupado por los pimas en torno al segundo cuarto del siglo XVI, tal y como desarrollo en este apartado).

Una sociedad que recibe ataques frecuentes debe organizar su modo de vida teniendo en cuenta este factor, porque si las derrotas son continuas, se corre el riesgo de desaparecer o, al menos, de verse obligados a abandonar su territorio, como ya había sucedido muchos años antes, según el mito, a sus antecesores los hohokam. De aquí que varias características de la cultura pima estuvieran condicionadas por la defensa, muy anterior a la llegada de los españoles, y por una serie de tabúes: una mujer embarazada no podía acercarse al lugar donde había muerto un apache ni podía dar a luz en su casa para no debilitar las armas con las que el hombre debía enfrentarse al enemigo; era necesario seguir un ritual antes de los enfrentamientos y cuando un pima derramaba la sangre de un apache debía someterse a un periodo de purificación de dieciséis días; cantos, danzas y arengas giraban en torno a las victorias frente a los apaches (*vid.* Capítulo 5, centrado en una etnografía de la cultura pima anterior al contacto). La influencia de éstos en la forma de vida de los pimas es planteada en la Introducción de esta tesis y queda demostrada en diferentes momentos (*vid.* apartado dedicado a la política de la Corona española en la Pimería, en el Capítulo 3. Está señalada como factor determinante de la lenta aculturación pima al inicio del Capítulo 6, dedicado al proceso concreto de aculturación vivido por los pimas en la primera mitad del siglo XVIII, capítulo que finaliza con un apartado dedicado a ciertos aspectos relevantes para este estudio de la cultura apache, especialmente la importancia de la guerra).

Por otra parte, interesaba estudiar las relaciones entre los tres grupos que se encontraron por vez primera en la Pimería a finales del siglo XVII: pimas, misioneros y soldados. Los jesuitas hallaron numerosos problemas para instalarse en la Pimería. Fueron muchos los que pasaron por este territorio, pero a causa de la dureza de las condiciones de vida y enfermedades muchos murieron o se vieron obligados a abandonar o solicitaron el traslado (*vid.* Anexo 2, con breves biografías de todos los misioneros jesuitas que pasaron por la Pimería entre 1687 y 1756). Lo curioso es que la misión de Cucurpe, a tan sólo seis leguas al sur de Dolores, era considerada como un lugar de descanso y un destino deseado.

Sólo seis leguas al sur, o sea, poco más de veinte kilómetros. Pero allí eran bien recibidos por los indios ópatas. Exceptuando la primera fase, es decir, la etapa de Kino, no parece que los pimas fueran muy amigos de que los misioneros se asentaran en sus poblaciones. Los padres tuvieron que desistir de erradicar danzas y cantos nocturnos bajo amenazas de abandono de la misión (Segesser 1945: 157); el P. Ruhen y el P. Tello, dos recién llegados, murieron a manos de los pimas durante el levantamiento de 1751; los hechiceros les envenenaban, o al menos eso parece; los pimas decían que tenían apariciones del demonio, lo que más podía afligir a un misionero; y además era necesario recordarles día a día que debían participar en el trabajo establecido para la misión.

Las relaciones entre los pimas y la mayoría de los misioneros posteriores a Kino no fueron siempre fáciles y son claro ejemplo de la dificultad de comprender al otro (*vid.* apartado 6.2, dedicado a analizar las relaciones entre misioneros y pimas desde la llegada de Kino hasta la expulsión de la Compañía). Las contradicciones o ataques, normalmente calumniosos, contra los misioneros, tuvieron mucho que ver en el deterioro de las relaciones entre éstos y los pimas. El conflicto de intereses entre el poder civil y religioso en Sonora, origen de las acusaciones, queda ya planteado en la Introducción. Kino denunció estos ataques desde un primer momento en sus *Favores celestiales*, pero esta situación perduraría en el tiempo, estando presente en la Pimería hasta el final del periodo jesuita (*vid.* punto 3.5.2, dedicado a las relaciones entre la Compañía y el poder civil en Sonora en la primera mitad del siglo XVIII, y apartado 7.3 en relación con el levantamiento pima de 1751).

El cambio que se observa en las relaciones de ambos grupos entre la época de Kino y la posterior es muy grande, lo que se debió tanto al carisma del pionero como al hecho de que no implicaba lo mismo un misionero de paso que uno permanente, pues éste interfería y trataba de introducir cambios no deseados. Los pimas ya habían asimilado los cambios que interesaban: algunos utensilios, el trigo, frutales, la ganadería o los caballos. No necesitaban más. Lo demás que ofrecían los jesuitas no entraba en su visión del mundo. La Compañía de Jesús era muy consciente de que la evangelización era un proceso lento y entrañaba dificultades. Pero todo indica que los habitantes de la Pimería fueron especialmente reacios,

al menos en comparación con el resto de Sonora donde ópatas, eudeves y pimas bajos convivían con la población española. No sin problemas, ciertamente, pero convivían. La Pimería no fue escenario de conversiones masivas. Algunos pimas jamás entraron en contacto con los jesuitas. Los misioneros predicaron, realizaron bautismos y casamientos, construyeron iglesias y los indios aceptaron la cruz, pero realmente muy pocos fueron convertidos (*vid.* Capítulo 6, en el que partiendo de la comparación del sistema de creencias, rituales y mitos antes y después del contacto se llega a esta conclusión).

La falta de asentamientos españoles jugó un papel importante en la lenta aculturación. Por una parte, los jesuitas se opusieron a la fundación de pueblos españoles para evitar la «contaminación» y abusos, pero también se habían opuesto en otros lugares sin resultado, y por otra parte existía un gran temor a los ataques apaches. Claramente, éstos condicionaron la vida en el extremo norte del imperio americano, por lo que, lógicamente, más debían condicionar la vida de sus habitantes habituales. Así que se puede concluir que todo estaba interrelacionado. Había pocos españoles por temor a los apaches, los pimas habían estructurado gran parte de su cultura en torno al factor de defensa como herramienta de supervivencia, de modo que si los misioneros intentaban erradicar algunas de estas costumbres, corrían el riesgo de sufrir una derrota tras otra que les llevaría a la desaparición como pueblo y, en consecuencia, era necesario aferrarse a sus creencias y modo de vida para sobrevivir. A lo que no se opusieron desde un primer momento fue precisamente a unirse a los soldados españoles, nuevos aliados para derrotar al enemigo. Especialmente, en una época en la que los ataques apaches se incrementaron al convertirse las misiones de frontera en centros de «riqueza» y a que, desde el este, los comanches estaban empujando a los apaches hacia los territorios del oeste, es decir, a la frontera española. Posiblemente, si las circunstancias hubieran sido otras, los pimas se habrían enfrentado a los españoles y nunca se habrían convertido en aliados. Había, pues, más ataques y se hacía más necesario recurrir a los métodos tradicionales para hacerles frente, ya que incluso con el tiempo se fue demostrando que la ayuda de los soldados españoles no era realmente eficaz y que quien llevaba el peso en las batallas eran los propios pimas (*vid.* Capítulo 7. Se trata de analizar el estado de inseguridad que vive la Pimería y el papel fundamental de los pimas en su defensa, para concluir que ésta se había convertido en un factor asimilado ya anteriormente

a varios aspectos de su cultura, y seguirá manteniéndose a lo largo del siglo XVIII, influyendo en la lenta aculturación). No interesaban, por tanto, los cambios más allá de los inicialmente seleccionados, para no alejarse de su identidad ni sus creencias en torno a los apaches. No es posible aceptar las enseñanzas de quienes intentan apartarles de su esencia, de su forma de ser pima.

La figura del padre Kino se convierte en el eje del presente estudio. A diferencia de algunos evangelizadores, que en ocasiones hablaban mal de los indios a su cargo, él no lo hizo nunca. Por el contrario, en sus escritos siempre señala su afabilidad y destaca lo bien recibido que es allí donde va. Sin embargo, habla poco de sus costumbres, quizás porque no le interesaban especialmente. Lo que preocupaba e interesaba al jesuita era su evangelización, los descubrimientos geográficos, la construcción de las misiones, los mapas y la lucha contra abusos e injusticias. No denunció a los hechiceros, ni las borracheras, ni las prácticas que se alejaban de la moral cristiana. Esta actitud se puede interpretar como rasgo de su carácter tolerante, motivo por el que sería siempre bien recibido (Spicer 1962: 314-318), pero no hay que separarlo del espíritu propio de la Compañía de Jesús. Su estrategia para extender la actividad misionera no se basó nunca en la violencia.

Otra conclusión alcanzada es que la evangelización de la Pimería entró en los planes de la Compañía, pero una serie de circunstancias -los problemas económicos de la provincia jesuita, la dureza de las condiciones de vida, el peligro de los mares, unas guerras en Europa que vaciaban las arcas reales, la inexistencia de minas de oro y plata y una política militar poco efectiva-, dificultaron su labor (*vid.* apartado 3.5 sobre la política de la Compañía en Sonora, en el que se analiza la correspondencia mantenida entre Kino y sus superiores para llegar a la conclusión de que sí fue apoyado y la evangelización de la frontera norte formaba parte de los planes de la Compañía. Kino no era un elemento díscolo que convenía mantener alejado, sino que efectivamente sus actuaciones respondían a un plan de evangelización de la América incógnita, aunque es cierto que su personalidad y carisma incidieron en un avance de la frontera norte mucho mayor de lo que posiblemente cualquier otro habría sido capaz de lograr. De hecho, los límites de la frontera establecidos por Kino no fueron nunca superados, a pesar de posteriores intentos).

El éxito de Kino tuvo mucho de personal, dependió de su carácter, su entusiasmo, amabilidad, paciencia y aprecio sincero por los que se convirtieron en sus compañeros durante sus últimos veinticuatro años de vida. La conquista espiritual de la Pimería y la expansión de la frontera norte fue obra de Kino y un puñado de jesuitas, más que consecuencia de una política dirigida de la Corona, que otorgó a los misioneros el papel de agentes a su servicio. La labor del jesuita serviría como punto de partida a Fray Junípero Serra en su expansión hacia el norte de California y el político José de Gálvez, también en la segunda mitad del siglo XVIII, pondría en práctica algunas de las ideas propuestas por Kino muchos años antes, adelantándose así a su tiempo.

## FUENTES ORIGINALES CONSULTADAS

### Siglas:

AGI: Archivo General de Indias (Sevilla)

AHN: Archivo Histórico Nacional (Madrid)

BPR: Biblioteca del Palacio Real (Madrid)

MN: Museo Naval (Madrid)

RAH: Real Academia de la Historia (Madrid)

### ALMANSA, Miguel Xavier de

1792a «Carta que escribió el P. Miguel Xavier de Almansa de la Cia. de Jesús visitador de las misiones de la Provincia de Sonora al Excmo. Señor Virrey, en 6 de octubre de 1724 años». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.318v-321r.

1792b «Otra carta escrita por el mismo padre a dicho Excmo. Sr. Virrey». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.321v-334r. (Carta desde el Real Presidio de Nuestra Señora del Rosario de Nacosari del 18 de septiembre de 1724).

### ANZA, Juan Bautista de

1774 «Extracto del diario que formó D. Juan Bautista Anza, capitán del presidio de Tubac en la provincia de Sonora, en la expedición que de orden del Virrey D. Antonio María Bucareli hizo para abrir comunicación entre otra provincia y la de California por los ríos Gila, y Colorado». Madrid: MN. Ms.317, Papeles Varios, tomo IV, doc. 25, ff.237r-246v.

### CALIFORNIA, expediciones (documento de finales del siglo XVIII)

n.d. Relato sobre la conquista de California desde 1606 hasta la llegada de Fray Junípero Serra. Madrid: MN. Ms.317, Papeles Varios IV, doc.25, ff.131r-246r.

### CALLEJA, José Antonio de

1686 Denuncia de Kino sobre abusos a los pimas en el legajo «Cartas y expedientes de personas eclesiásticas». Sevilla: AGI. Guadalajara, 69, 67-1-36.

### CAÑAS, Cristóbal de

1792 «Estado de la provincia de Sonora, con el catálogo de sus pueblos, iglesias, padres misioneros, número de almas capaces de administración, lenguas diversas que en ella se hablan y leguas en que se dilata; con una breve descripción de la Sonora jesuítica según se halla por el mes de julio de este año de 1730. Escrito por un padre misionero de la provincia de la Compañía



de Jesús de Nueva España». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.104r-130v. (Original de 1730).

#### CARTA DESDE EL PITIC

- 1792 Carta anónima escrita desde el presidio del Pitic del 24 de junio de 1744. Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, f.171r. (El autor es probablemente el capitán del presidio del Pitic).

#### GONZÁLEZ, Manuel

- 1792 «Dase noticia, de cómo los pimas que hasta ahora han sido neutrales piden el bautismo, y prometen fundar dos crecidos pueblos; piden también padres misioneros, determinado por el año de 1690». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff. 290v-291v.

#### IZQUIERDO, Sebastián

- 1673 «Asistente en Roma por las Provincias de España, mandó al Procurador General de Indias en esta Corte, el año de 1673, dar a la estampa de este papel». Madrid: AHN. Diversos-Colecciones, 30, N.2., ff.1r-3v.

#### KINO, Eusebio Francisco

- 1685a Mapa del fuerte de San Bruno en California. Sevilla: AGI. MP-México, 77.  
1685b Carta de Kino donde relata la expedición Atondo en «Expediente sobre el descubrimiento, conquista y misiones de la provincia de California». Sevilla: AGI. Guadalajara, 134, 67-3-28, f.398r.  
1701 Mapa del paso por tierra. Sevilla: AGI. MP-México, 95. C-7025.  
1792a «Breve relación de la insigne victoria que los pimas sobaipuris en 30 de marzo del año 1698 han conseguido contra los enemigos de la provincia de Sonora». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, f.302v. (Original de 1698).  
1792b «Carta del Padre Eusebio Francisco Kino, al P. Visitador Horacio Polici, a cerca de una entrada al noroeste y mar de la California, en compañía del capitán Diego Carrasco, actual teniente de esta dilatada Pimería, que fue de ida y vuelta de más de trescientas leguas a 22 de septiembre de 1698 años». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.315r-318r. (Original de 1698).

#### LAFORA, Nicolás de

- c.1768 «Informes sobre las Provincias Internas por el Ingeniero Lafosa (sic)». Madrid: MN. Ms.567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc.9, ff.205r-241r. (El documento puede tratarse de una copia de Pineda. Ver nota 9).

LIZASOÍN, Padre Ignacio

- 1792 «Informe del Padre Lizasoín sobre las provincias de Sonora y Nueva Vizcaya». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.181r-204r.

MARTÍN BERNAL, Cristóbal (ver Polici, Horacio)

- 1792 Relación. Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.294r-302v.

MOLINA, Xavier José

- 1792 «Carta del Reverendo Padre Fr. Xavier José Molina, escrita al señor gobernador, y capitán general Don Agustín de Vildosola». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.454v-458v. (Original de 1741).

NENTUIG, Juan de

- c.1764 «Extracto de Noticias de Sonora sacado de Manuscritos del Docto Cav. D. Eug° Sta. Eliza que intitula Descripción de Californias». Madrid: MN. Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc. 13, ff. 287-300v. (Es copia de los capítulos III, IV y V de la *Descripción* de Nentuig).
- 1785 «Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora por un amigo de el servicio de Dios y deel Rey Nuestro Señor. Año de 1764». Madrid: MN. Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc.2, ff.6v-34v. (Es copia de los capítulos I y II de la *Descripción* de Nentuig).
- 1792 «Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora por un amigo de el servicio de Dios y deel Rey Nuestro Señor. Año de 1764». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.1r-103r.

NOTICIAS

- 1792 «Noticias de la Pimería del año de 1740». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.339r-343v. (Fuente anónima. El autor podría ser Segesser o Sedelmayr. Sobre autoría ver punto 1.5.1.1. de la Introducción, sobre fuentes originales).

NOTICIAS Y REFLEXIONES

- c.1790 «Noticias y reflexiones sobre las guerras que se mantiene con los indios apaches en la N.E.». Madrid: MN. Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc.11, ff.246r-270r. (Fuente anónima. Podría tratarse de una copia de Antonio de Pineda de un documento original de Bernardo de Gálvez. Sobre la autoría ver punto 1.5.1.1. de la Introducción, sobre fuentes originales, y nota 10).

OBISPO DE GUADALAJARA, Juan de Santiago de León

- 1686 «El obispo da cuenta» es carta sobre la expedición Atondo en «Expediente sobre el descubrimiento, conquista y misiones de la provincia de California». Sevilla: AGI. Guadalajara, 134, 67-3-28, ff.395v-396r.

PALMA Y MESA, Cristóbal

- 1686 Carta del Ldo. Palma y Mesa sobre la real cédula presentada por el P. Kino para la exención del pago de impuestos a indios durante veinte años, en «Cartas y expedientes eclesiásticos». Sevilla: AGI. Guadalajara, 69, 67-1-36.

PINEDA, Juan de

- 1763 «Representación que las provincias de Sonora, Ostimuri y Sinaloa hicieron al ingreso de D. Juan de Pineda en su gobierno lamentando la triste situación en que por espacio de más de un siglo padecían sus moradores las crueles y diarias hostilidades de los indios seris, pimas y yaquis para que poniendo en noticia del Virrey el abandono a que están expuestas sus vidas y haciendas logren sus eficaces providencias la tranquilidad apreciable de aquellas provincias». Madrid: BPR. *Miscelánea de Ayala*, tomo X, ff.60r-66v.

PLAN: DIVISIÓN Y PROSPECTO

- n.d. «Plan: División y Prospecto general de las Memorias de Nueva España que ha de servir a la Historia Universal de esta Septentrional de América» en «América Septentrional. Memorias de Nueva España». Madrid: MN. Ms.570, Virreinato de Méjico, tomo IV, doc. 1, ff.1r-91r.

POLICI, Horacio

- 1792 «Relación del estado de la Pimería que remite el padre visitador Horacio Polici por el año de 1697». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.292r-307r. (Incluye la relación del teniente Martín Bernal).

RIVERA VILLALÓN, Brigadier Pedro de

- 1727 «Descripción de las provincias internas de la Nueva España hecha de orden del Excmo. Señor Virrey de aquel reyno por D. Francisco Albarez Barreiro, teniente Coronel de Ynfantería é Ingeniero en Gefe de la Provincia de Tejas en conformidad del capítulo 21 de las instrucciones que por el mismo Sr. Virrey se le dieron al Brigadier D. Pedro de Rivera Villalón». Madrid: BPR. *Miscelánea de Ayala*, tomo XII, ff.163v-173r.
- 1792 «Informe del Sr. Brigadier, Visitador General, al sr. Virrey, del estado de las misiones de la Compañía en las provincias de Sinaloa, y Sonora». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.334v-339r. (Original de 1727).

RODRÍGUEZ GALLARDO, José Rafael

- 1792 «Señor Teniente Coronel Don Diego Ortiz y Parrilla, Governador, y Capitán General interino de estas provincias». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.408v-454v. (Original de 1750).

SEDELMAYR, Jacobo

- 1792a «Carta escrita del P. Jacobo Sedelmair, al reverendo P. Rector José de Echeverría». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff. 343v-349r. (Original de 1747).
- 1792b «Relación que hizo el P. Jacobo Sedelmair de la Compañía de Jesús, misionero en Tubutama, con la ocasión de haber venido a México por el mes de febrero del año de 1746, a solicitar operarios para fundar misiones en los ríos Gila, y Colorado que había descubierto en dos entradas que hizo a la gentilidad al norte de su misión». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff. 349v-368v.

VÉLEZ DE ESCALANTE, Fray Silvestre

- 1776 «Itinerarios, noticias y apuntes sueltos delas provincias Internas». Madrid: MN. Ms.567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc.12, ff.271r-286r. (Fuente atribuida a Vélez de Escalante. Ver punto 1.5.1.1. de la Introducción, sobre fuente originales).

VILDÓSOLA, Agustín de

- 1792 «Carta de D. Agustín de Vildosola al Reverendo Padre Provincial, Mateo Ansaldo, año de 1742». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.459r-472v.

VIRREY CONDE DE PAREDES, Tomás Antonio de la Cerda y Aragón

- 1685 «El Virrey de la N<sup>a</sup> Esp<sup>a</sup> da qta a S.M. de la ultima entrada que hizo en las Islas Californias el Alnte D. Isidro de Atondo (...) con dos religiosos y veintte soldados» en «Expediente sobre el descubrimiento, conquista y misiones de la provincia de California». Sevilla: AGI. Guadalajara, 134, 67-3-28, ff.134r-136v.
- 1686 Carta del virrey sobre testimonio del P. Kino de la necesidad de continuar la expedición a California. Sevilla: AGI. México, 56, R.1, N.1., ff.1r-236v.
- 1698 Carta al rey sobre el motivo de la suspensión de la expedición Atondo en «Expediente relativo a la entrada que hizo en California el jesuita P. Salvatierra», ff.456r-651r, incluido en «Expediente sobre el descubrimiento, conquista y misiones de la provincia de California». Sevilla: AGI. Guadalajara, 134, 67-3-28, ff.456r-456v.

ZEVALLOS, Antonio de

- 1687 Carta del oidor fiscal D. Antonio de Zevallos sobre la real cédula presentada por el P. Kino para la exención de impuestos a indios durante veinte años, en el legajo «Cartas y expedientes de personas eclesiásticas». Sevilla: AGI. Guadalajara, 69, 67-1-36.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEGRE, Francisco Javier

- 1960 *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Tomo IV, libros 9-10 (años 1676-1766). Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, eds. Roma: Bibliotheca Instituti Historici, S.J.

ANÓNIMO

- 1986 «Informe de un jesuita anónimo al provincial Baltasar sobre las misiones de la Pimería desde la época de Kino (1753)» en *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.307-348. México: Universidad Autónoma de México. (Documento original en la Biblioteca Beinecke de la Universidad de Yale).

ARZUBIALDE, S., J. CORELLA y J.M. GARCÍA LOMAS (eds.)

- 1984 *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Bilbao: Mensajero. Santander: Sal Terrae.

BAHR, Donald M.

- 1983a «Pima and Papago Social Organization» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp.178-192. Washington: Smithsonian Institution.
- 1983b «Pima and Papago Medicine and Philosophy» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 193-200. Washington: Smithsonian Institution.

BALTASAR, Juan Antonio

- 1986a «Visita de la provincia de Sonora hecha por el padre Juan Antonio Baltasar, visitador general de las misiones, en el año 1744» en *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.171-196. México: Universidad Autónoma de México. (Documento original en la Biblioteca Beinecke de la Universidad de Yale).
- 1986b «El provincial al virrey sobre las causas de la rebelión pima. México, 23 de agosto 1752» en *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.267-282. México: Universidad Autónoma de México. (Documento original en la Biblioteca Beinecke de la Universidad de Yale).

BANCROFT, Hubert H.

- 1884-1889 *History of the North American States and Texas*. San Francisco.

BANDELIER, Adolph F.

- 1890- *Final Report of Investigations Among the Indians of the Southwestern*
- 1892 *United States*. Archaeological Institute of America, Papers, «American Series», Nos. 3 and 4. Cambridge.

BANNON, John F.

- 1955 *The Mission Frontier in Sonora, 1620-1687*, James A. Reynolds, ed. United States Catholic Historical Society, Monograph Series 26. New York.
- 1964 *Bolton and the Spanish Borderlands*. Norman: University of Oklahoma Press.
- 2001 *The Spanish Borderlands Frontier, 1513-1821*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

BASSO, Keith H.

- 1983 «Western Apache» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 462-488. Washington: Smithsonian Institution.

BEE, Robert L.

- 1983 «Quechan» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp.86-98. Washington: Smithsonian Institution.

BOLOGNANI, Bonifacio

- 2005 *Eusebio Francisco Chini. Misionero-Historiador-Geógrafo. 1645-1711*. Segno: Asociación Cultural P. Eusebio F. Chini.

BOLTON, Herbert E.

- 1964 «The Mission as a Frontier Institution in the Spanish American Colonies», en *Bolton and the Spanish Borderlands*, pp.187-211. Norman: University of Oklahoma Press. (Publicado por primera vez en 1917 en *American Historical Review* XXIII, pp.42-61).
- 1984 *Rim of Christendom. A Biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*. Tucson: The University of Arizona Press.

BORGES, Pedro

- 1960 *Métodos misionales en la cristianización de América: siglo XVI*. Madrid: CSIC.
- 1986 *Misión y civilización en América*. Madrid: Alhambra.
- 1992 *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (vol. II). Pedro Borges, director. Madrid: BAC.

BRADLEY, James y Ron POWERS

- 2000 *Flags of Our Fathers*. New York: Bantam.

BURRUS, Ernest J.

- 1962 «Kino, Historian's Historian» en *Arizona and the West. A Quarterly Journal of History*, volume four, number two, Summer 1962, John Alexander Carroll, ed., pp.145-156. Tucson: University of Arizona Press.
- 1965 *Kino and the Cartography of Northwestern New Spain*. Tucson: Arizona Pioneers' Historical Society.

BURRUS, Ernest J. (ed.)

- 1961 *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*. Testimonia Historica num. 5. México: Jus.
- 1963 *Misiones nortañas mexicanas de la Compañía de Jesús (1751-1757)*, Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 25. México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, Sucs.

BURRUS, Ernest J. y Félix ZUBILLAGA (eds.)

- 1982 *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745. Cartas e informes conservados en la "Colección Mateu"*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas.
- 1986 *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769*. México: Universidad Autónoma Nacional de México.

CAMPOS, Agustín de

- 1977 «José Agustín de Campos y la conquista del Moqui» en *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740* de Luis González R., pp.249-263. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. (Se trata de dos textos de Campos. El documento original del primero, de 1723, se encuentra en el Archivo General de la Nación en México, volumen 308 de *Historia*, ff.423r-424v. El segundo texto es de 1725 y no se ha encontrado el original. Una copia se halla en el Archivo General de la Nación en México, volumen 393 de *Historia*, ff.112r-114v).

CAÑAS, Cristóbal de

- 1977 «Estado de la provincia de Sonora, con el catálogo de sus pueblos, iglesias, padres misioneros, número de almas capaces de administración, lenguas diversas que en ella se hablan y leguas en que se dilata; con una breve descripción de la Sonora jesuítica según se halla por el mes de julio de este año de 1730. Escrito por un padre misionero de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España» en *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740* de Luis González R., pp.279-304. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. (No se ha encontrado el documento original. Una copia manuscrita se halla en el Archivo General de la Nación en México, volumen 16 de *Historia*, ff.139-160v).



CONNELLY, John C.

- 1979 «Hopi Social Organization» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp.539-553. Washington: Smithsonian Institution.

CONTRERAS, Remedios

- 1989 *Las colecciones documentales sobre América de la RAH y su contribución al V Centenario del descubrimiento del Nuevo Mundo*. Madrid: RAH.

COSÍO, Domingo de

- 1982 «Informe de la misión de Dolores, redactado por el P. Domingo de Cosío, en abril de 1744» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.228-230. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

CUTTER Donald e Iris ENGSTRAND

- 1996 *Quest for Empire. Spanish Settlement in the Southwest*. Golden: Fulcrum Publishing.

DECORME, Gerard

- 1941 *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*. México: Antigua Librería Robredo de J. Porrúa e Hijos.

DONOHUE, Augustine

- 1960 «The Unlucky Jesuit Mission of Bac, 1732-1767» en *Arizona and the West. A Quarterly Journal of History*, volume two, number two, Summer 1960, John Alexander Carroll, ed., pp.127-139. Tucson: University of Arizona Press.

DUNNE, Peter M.

- 1944 *Pioneer Jesuits in Northern Mexico*. Berkeley: University of California Press.

ECKHART, George B.

- 1960 «A Guide to the History of the Missions of Sonora, 1614-1826» en *Arizona and the West. A Quarterly Journal of History*, volume two, number two, Summer 1960, John Alexander Carroll, ed., pp.165-182. Tucson: University of Arizona Press.

EGGAN, Fred

- 1983 «Comparative social organization» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 723-742. Washington: Smithsonian Institution.

EGIDO Teófanos (coord.), Javier BURRIEZA SÁNCHEZ y Manuel REVUELTA GONZÁLEZ

- 2004 *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Marcial Pons.

EZELL, Paul H.

- 1983 «History of the Pima» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 149-160. Washington: Smithsonian Institution.

FLAGLER, Edward K.

- 2007 «Comercio y ferias de trueque: España y los indios de Nuevo México» en *Revista Española de Antropología Americana* 37: 51-65.

FONTANA, Bernard L.

- 1983a «Pima and Papago: Introduction» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 125-136. Washington: Smithsonian Institution.
- 1983b «History of the Papago» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 137-148. Washington: Smithsonian Institution.
- 1989 *Of Earth and Little Rain*, photographs by John P. Schaefer. Tucson: University of Arizona Press.
- 1996 *Before Rebellion. Letters & Reports of Jacobo Sedelmayr, S.J.*, Daniel S. Matson, traducción, Bernard L. Fontana introducción y anotaciones. Tucson: Arizona Historical Society.

FORD, Richard I.

- 1983 «Inter-Indian Exchange in the Southwest» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 711-722. Washington: Smithsonian Institution.

FOWLER, Loretta

- 1996 «The Great Plains from the arrival of the horse to 1885» en *The Cambridge History of the Native People of the Americas*, Bruce G. Trigger y Wilcomb E. Washburn, eds., pp.1-55, Cambridge: Cambridge University Press.

GENOVESE, Giuseppe Maria

- 1977 «El informe de Giuseppe Maria Genovese al Virrey (1722)» en *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740* de Luis González R., pp. 144-187. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. (El documento original se encuentra en el Archivo Histórico de Hacienda de México, volumen 278, expediente 41).

GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier

- 2007 «Unidad y variedad en la misión jesuítica del siglo XVI: del Japón a las fronteras de la monarquía hispánica» en *Estudios eclesiásticos*, vol. 82, num. 321, pp.359-387. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

GONZÁLEZ, Luis R.

- 1977 *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

GONZÁLEZ, Tirso<sup>116</sup>

- 1961a «El P. General Tirso González al P. Provincial Juan de Palacios, 28 de julio de 1696» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.45-47. México: Editorial Jus, S.A.
- 1961b «El P. General Tirso González al P. Provincial Juan de Palacios, 23 de agosto de 1698» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.55-56. México: Editorial Jus, S.A.
- 1961c «El P. General Tirso González al P. Provincial Diego de Almonacir, 21 de mayo de 1695» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.37-39. México: Editorial Jus, S.A.
- 1961d «El P. General Tirso González al P. Provincial Juan de Palacios, 28 de julio de 1696» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.40-41. México: Editorial Jus, S.A.
- 1961e «El P. General Tirso González al P. Provincial Juan de Palacios, 28 de julio de 1696» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.42-44. México: Editorial Jus, S.A.
- 1961f «El P. General Tirso González al P. Provincial Juan de Palacios, 27 de diciembre de 1698» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.57-59. México: Editorial Jus, S.A.

GUTIÉRREZ, Buenaventura

- 1982 «Informe de la misión de Oposura, escrito por el P. Buenaventura Gutiérrez, 15 de enero y 23 de agosto 1744» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.145-150. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

HACKENBERG, Robert A.

- 1983 «Pima and Papago Ecological Adaptations» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp.161-177. Washington: Smithsonian Institution.

HARWELL, Henry O. y Marsha C.S. KELLY

- 1983 «Maricopa» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp.71-85. Washington: Smithsonian Institution.

---

<sup>116</sup> Burrus no menciona dónde se encuentran las cartas originales del General González.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario

1957 *La última expansión de España en América*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

HINTON, Thomas B.

1983 «Southern Periphery: West» en *Handbook of North American Indians*, vol.10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp.315-328. Washington: Smithsonian Institution.

IVES, Ronald L.

1960 «Navigation Methods of Eusebio Francisco Kino, S.J.» en *Arizona and the West. A Quarterly Journal of History*, volume two, number three, Autumn 1960, John Alexander Carroll, ed., pp.213-243. Tucson: University of Arizona Press.

JACKSON, Robert H.

1995 *Indian Population Decline. Missions of Northwestern New Spain, 1687-1840*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

JANUSKE, Daniel

1977 «Breve informe del estado presente en que se hallan las misiones de esta provincia» en *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740* de Luis González R., pp.204-225. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. (El documento original se encuentra en el Archivo Histórico de Hacienda de México, volumen 278, expediente 2).

JIMÉNEZ NÚÑEZ, Alfredo

2003 «Historia y antropología: las fronteras de América del Norte» en *Revista Española de Antropología Americana* 33: 9-113.

JOHN, Elizabeth

1988 «Bernardo de Gálvez on the Apache Frontier» en *Journal of Arizona History* 29, pp.427-430.

JORGENSEN, Joseph G.

1983 «Comparative Traditional Economics and Ecological Adaptations» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp.684-710. Washington: Smithsonian Institution.

KELLER, Ignacio Javier

1982 «Informe de la misión de Suamca, extendido por el P. Ignacio Javier Kéller, 7 de junio 1744» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.231-235. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

KESSELL, John L., Jackson F. SMITH y Francis J. FOX

1966 *Father Kino in Arizona*. Phoenix: Arizona Historical Foundation.

KESSELL, John L.

1970 *Mission of Sorrows. Jesuit Guevavi and the Pimas. 1691-1767*. Tucson: The University of Arizona Press.

2002 *Spain in the Southwest. A Narrative History of Colonial New Mexico, Arizona, Texas, and California*. Norman: University of Oklahoma Press.

KINO, Eusebio Francisco

1958 *Flores (sic) celestiales de Jesús y de María Santísima y del gloriosísimo apóstol de las Indias, Francisco Xavier en Viajes por Norteamérica*, Manuel Ballesteros Gaibrois, director; Mario Hernández Sánchez-Barba, notas. Col. de Textos Anotados, Biblioteca Indiana II, pp.89-225. Madrid: Aguilar. (El documento original se conserva en el Archivo General y Público en México, Sección de Misiones, tomo 27).

1961 *Vida del P. Francisco J. Saeta, S.J. Sangre misionera en Sonora*, Ernest J. Burrus, prólogo y notas. Col. Figuras y Episodios de la Historia de México, n° 102. México: Jus. (El documento original se conserva en la Biblioteca Nacional de México, *Colección General*, Ms.1118, ff.139r-198r).

1961b «El padre Kino al padre General Tirso González, a fines del año 1697» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.50-54. México: Editorial Jus, S.A. (El documento original se conserva en el Fondo Gesuitico de Roma, *Epistolae Selectae* II, n.90).

1961c «El P. Kino al P. General Tirso González, 18 de octubre de 1701» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.62-65. México: Editorial Jus, S.A. (Original en el Archivum Romanum Societatis Jesu, *Mex. 18*, ff.1r-2v).

1961d «El P. Kino al P. General Tirso González, 2 de febrero de 1702» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.68-72. México: Editorial Jus, S.A. (Original en el Archivum Romanum Societatis Jesu, *Mex. 18*, ff.3r-4v).

1961e «El P. Kino al P. General Tirso González, 24 de enero de 1704» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.75-78. México: Editorial Jus, S.A. (Original en el Fondo Gesuitico de Roma, *Epistolae Selectae* II, n.90).

1961f «El P. Kino al P. General Tirso González, 30 de junio de 1704» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.79-81. México: Editorial Jus, S.A. (Original en el Fondo Gesuitico de Roma, *Epistolae Selectae* II, n.90).

1964 *Kino escribe a la duquesa. Correspondencia del P. Eusebio Francisco Kino con la duquesa de Aveiro y otros documentos*, Ernest Burrus, ed. Col. Chimalistac, 18. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documentos originales en la Huntington Library, San Marino, California).

1987a «Memoria del Partido de Na. Sa. de los Dolores para el año 1707» en *Cartas a la Procura de Misiones*, Manuel Pérez Alonso, introducción y notas,

- pp.31-33. México: Universidad Iberoamericana. (La carta original se conserva en el Archivo Histórico de la Provincia de México, Ms.1218).
- 1987b «El padre Eusebio Francisco Kino al hermano Juan de Iturberoa Procurador General de misiones. Nuestra Señora de los Dolores, 30 de septiembre de 1707» en *Cartas a la Procura de Misiones*, Manuel Pérez Alonso, introducción y notas, pp.47-49. México: Universidad Iberoamericana. (La carta original se conserva en el Archivo Histórico de la Provincia de México, Ms.1216).
- 1989 *Las misiones de Sonora y Arizona (comprendiendo: la crónica titulada «Favores celestiales» y la «Relación diaria de la entrada al Noroeste»)*, Francisco Fernández del Castillo, versión paleográfica e índice; Emilio Bose, prólogo. México: Porrúa.

LAMAR, Howard R. y Sam TRUETT

- 1996 «The greater southwest and California from the beginning of European settlement to the 1880s» en *The Cambridge History of the Native People of the Americas*, Bruce G. Trigger y Wilcomb E. Washburn, eds., pp.57-115, Cambridge: Cambridge University Press.

LAMPHERE, Louise

- 1983 «Southwestern Ceremonialism» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 743-763. Washington: Smithsonian Institution.

LUYANDO, Juan Bautista María

- 1982 «El P. Juan Bautista María Luyando escribe al P. Bernardo Lozano sobre el gobernador de California, 22 de abril 1737» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.19-25. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

MANGE, Juan Mateo

- 1926 *Luz de Tierra Incógnita en la América Septentrional y Diario de las Exploraciones en Sonora*, versión, notas e índice alfabético por Francisco Fernández del Castillo. Publicaciones del Archivo General de la Nación, tomo X. México: Talleres Gráficos de la Nación, «Diario Oficial». (El documento original se conserva en el Archivo General de la Nación en México, volumen 393, *Historia*, ff.47r-95v).

MARCHETTI, Angela Maria

- 1996 *Un trentino nell'America del '600. Il Servo di Dio Eusebio Francesco Kino. Missionario, esploratore e astronomo*. Milano: Edizioni San Paolo.

MARTÍN BERNAL, Cristóbal

- 1966 «Diary of Lieutenant Cristóbal Martín Bernal» en *Father Kino in Arizona*, de John L. Kessell, Fay Jackson Smith y Francis Fox, S.J., pp.35-47. Phoenix: Arizona Historical Foundation. (El documento original se conserva en el Archivo General y Público en México, Sección de Misiones, tomo 26).

MASSEY, William C.

- 1966 «Archaeology and Ethnohistory of Lower California» en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 4, *Archaeological Frontiers and External Connections*, Robert Wauchope, ed. gen., pp.38-58. Austin: University of Texas Press.

MATHIOT, Madeleine

- 1983 «Papago Semantics» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 201-211. Washington: Smithsonian Institution.

MIGUEL, Domingo

- 1982 «Domingo Miguel escribe desde México, 12 de abril 1697, al procurador en la corte española, Alonso de Quirós» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.5-8. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

MILLER, Wick R.

- 1983 «Uto-Aztecan Languages» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 113-124. Washington: Smithsonian Institution.

MIRAFUENTES GALVÁN, José Luis

- 1993a «Las tropas de indios auxiliares: conquista, contrainsurgencia y rebelión en Sonora» en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. XIII, pp.93-114. México.
- 1993b «Estructuras de poder político, fuerzas sociales y rebeliones indígenas en Sonora (siglo XVIII)» en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. XIV, pp.117-143. México.

MOLINA, José Javier de

- 1982 «Cinco cartas, escritas en 1740: una por seglar (amigo vasco del general Vildósola), otra por misionero jesuita, dos por el cura diocesano de Río Chico, y otra por el general Vildósola; todas autenticadas por el escribano real Juan Francisco de Castro» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.26-37. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

NAVARRO GARCÍA, Luis

- 1967 *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla.

NENTUIG, Juan de

- 1971 *Descripción geográfica, natural, y curiosa de la provincia de Sonora por un amigo del servicio de Dios, y del Rey nro. Señor*, Germán Viveros, ed. México: Publicaciones del Archivo General de la Nación. (Se conservan cuatro copias manuscritas en la Huntington Library de California, en la RAH en el tomo XVI de *Colección de Memorias de Nueva España*, ff.1r-103r. y en el Archivo General de la Nación en México –*Historia*, tomos 16 y 393. Tanto Viveros como Pradeau y Rasmussen se basan en este último para sus dos publicaciones. Viveros defiende que el manuscrito 393 es el autógrafo de Nentuig. Acerca de otras copias manuscritas ver la entrada Nentuig en el apartado Fuentes originales consultadas y ver Anexo sobre la obra de Nentuig).
- 1980 *Rudo ensayo. A description of Sonora and Arizona in 1764*, Alberto Francisco Pradeau y Robert R. Rasmussen, traducción y notas. Tucson: University of Arizona Press.

NIETO, Juan Estanislao

- 1982 «El P. Juan Estanislao Nieto envía al P. du Quesney relación sobre la misión de Cuquiárachi, octubre de 1744» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.175-184. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

NOYELLE, Carlos de

- 1961 «El padre General Carlos de Noyelle al padre Kino, 3 de noviembre de 1685» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.35-36. México: Editorial Jus, S.A. (Carta original conservada en el Archivum Romanum Societatis Jesu, *Mexicana*, tomo 3, ff.249v-250r).

OCH, José

- 1965 *Missionary in Sonora. The travel reports of Joseph Och, S.J. 1755-1767*, Theodore E. Treutlein, translated and annotated. San Francisco: California Historical Society. (Documento original en la Bancroft Library).

OLVERA, Jorge H.

- 1998 *Finding Father Kino. The Discovery of the remains of Father Eusebio Francisco Kino, S.J. 1965-1966*. Tucson: Southwestern Mission Research Center.



- O'NEILL, Charles E. y Joaquín M<sup>a</sup> DOMÍNGUEZ (directores)  
 2001 *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*. Vols. I-IV. Roma: Institutum Historicum, S.I.: Roma y Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- OPLER, Morris E.  
 1983 «The Apachean Culture Pattern and Its Origins» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 368-392. Washington: Smithsonian Institution.
- ORTIZ, Alfonso (ed.)  
 1983 *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*. Washington: Smithsonian Institution.
- PFEFFERKORN, Ignaz  
 1989 *Sonora: A Description of the Province*. Theodore Treutlein, trad. y notas; Bernard L. Fontana, prólogo. Tucson: University of Arizona Press. (Documento original en alemán. Traducido por T. Treutlein en 1940 a partir de la primera edición publicada -Köln am Rheine 1794-1795- con el título *Beschreibung der Landschaft Sonora samt andern merkwürdigen Nachrichten von den inneren Theilen Neu-Spaniens und Reise aus Amerika bis in Deutschland*).
- POLZER, Charles W.  
 1998 *Kino: A Legacy*. Tucson: Jesuit Fathers of Southern Arizona.
- POLZER, Charles W. y Thomas H. NAYLOR  
 1986 *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain, 1570-1700*, Volume 1. Tucson: The University of Arizona Press.
- POLZER, Charles W. y Thomas E. SHERIDAN  
 1997 *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain. The Californias and Sinaloa-Sonora, 1700-1765*, Volume Two, Part One. Tucson: The University of Arizona Press.
- PRADEAU, Alberto F. y Robert R. RASMUSSEN (traducción y notas)  
 1980 *Rudo Ensayo. A Description of Sonora and Arizona in 1764*, Tucson: University of Arizona Press. (Ver Nentuig).
- RAMÍREZ, Francisco  
 1986 «Carta que el comandante Francisco Ramírez dirigió al gobernador de Sonora Juan Isidro de Pardiñas Villar de Francos (1688)» en *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.149-151. México: Universidad Autónoma de México. (Documento original en la Biblioteca Beinecke de la Universidad de Yale).

REFE, Daniel T.

- 1991 *Disease, Depopulation, and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*. Salt Lake City: University of Utah Press.

RETES, Pedro de

- 1982 «Informe sobre Santa Catalina, misión tepehuana, redactado por el P. Pedro de Retes, 29 de junio 1745» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.204-209. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

ROBLES, Vito A. (notas)

- 1939 *Relación del viaje que hizo a los Presidios Internos situados en la frontera de la América Septentrional perteneciente al rey de España*. México D.F.: Pedro Robredo. (Documento original en la biblioteca de D. Pedro Robredo. Ver nota 9 para más información).

RUSSELL, Frank

- 1908 «The Pima Indians» en *Twenty-sixth annual report of the Bureau of American Ethnology (1904-1905)*, pp.17-339. Washington: Smithsonian Institution.

SEDELMAYR, Jacobo

- 1939 «Sedelmayr's Relación of 1746» en *Smithsonian Bureau of American Ethnology*, bulletin 123, pp. 99-117. Ronald L. Ives, traducción. Washington. (Copia manuscrita en Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.349v-368v).
- 1996 *Before Rebellion. Letters & Reports of Jacobo Sedelmayr, S.J.* Daniel S. Matson, traducción; Bernard L. Fontana, introducción y anotaciones. Tucson: Arizona Historical Society. (Documentos originales de la colección privada de Sir John Galvin).

SEGESSER, Felipe

- 1945 «The Relation of Philip Segesser: the Pimas and other Indians» en *Mid America*, vol. 27, nº3, pp. 139-187. Theodore Treutlein, traducción. Chicago.
- 1986 Carta del P. Segesser, de 1 de mayo 1733, al P. José Ferrer, procurador general de la provincia mexicana en *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.159-161. México: Universidad Autónoma de México. (Documento original en la Biblioteca Beinecke de la Universidad de Yale).

SHERIDAN, Thomas E.

- 1996 «The Columbian Exchange» en *The Pimería Alta. Missions & More*, James E. Officer, Mardith Schuetz-Miller y Bernard L. Fontana, eds., pp. 55-59. Tucson: The Southwestern Mission Research Center.

SHIMKIN, D.B.

- 1941 «The Uto-Aztecan System of Kinship Terminology» en *American Anthropologist* 43 (2): 223-245.

SISTIAGA, Sebastián

- 1982 «Informe detallado de la misión de Nuestro Padre San Ignacio en California, redactado por el P. Sebastián Sistiaga, 1728-1744» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.243-253. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

SMITH, Fay Jackson, John L. KESSELL y Francis J. FOX

- 1966 *Father Kino in Arizona*. Phoenix: Arizona Historical Foundation.

SPICER, Edward H.

- 1962 *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson: University of Arizona Press.

STIGER, Gaspar.

- 1982 «Informe de la misión de San Ignacio de Cabórica, compilado por el P. Gaspar Stiger, 12 de enero 1744» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.216-221. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

TAMBURINI, Miguel Ángel

- 1961 «El P. General Miguel Ángel Tamburini al P. Kino, 5 de septiembre de 1705» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.82-83. México: Editorial Jus, S.A. (La carta original no ha sido localizada pero se encuentra manuscrita en *Favores celestiales*, ff.218v-219r).

TOMPES, Juan

- 1986 «Carta del hermano Juan F. Tompes, procurador de las misiones californianas, al coronel Juan Gutiérrez Rubín de Celis, corregidor de México, sobre la necesidad de tener un puerto en California para escala de la nao de Filipinas (1735)» en *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.413-436. México: Universidad Autónoma de México. (Documento original en la Biblioteca Beinecke de la Universidad de Yale).

TORAL, José

- 1982 «Dos informes redactados por el P. José Toral: el primero sobre Huépaca, Sonora, 31 de diciembre 1743; el segundo sobre varias misiones sonorenses, 16 de enero 1744» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.118-144. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

TORRES PEREA, José de

- 1982 «Informe de Los Ángeles de Guevavi, extendido por el P. José de Torres Perea, 16 de marzo 1744» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.222-227. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

TREUTLEIN, Theodore (traducción y notas)

- 1965 *Missionary in Sonora. The travel reports of Joseph Och, S.J. 1755-1767*. San Francisco: California Historical Society.
- 1989 *Sonora: A Description of the Province*, Bernard L. Fontana, prólogo. Tucson: University of Arizona Press.

TURNER, Frederick J.

- 1894 «The Significance of the Frontier in American History» en *Report of the American Historical Association*, pp.199-227.

UNDERHILL, Ruth

- 1975 *Biografía de una mujer pápago*, México: Sep/Setentas.
- 2000 *The Papago (Tohono O'odham) and Pima Indians of Arizona*, Palmer Lake: Filter Press (la primera edición, de 1941, se publicó con el título *The Papago Indians and their Relatives the Pima*).

VELARDE, Luis Javier

- 1977 «Las relaciones de la Pimería Alta, de Luis Xavier Velarde» en *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740*, de Luis González R., pp.27-122. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. (No se ha encontrado el original. El documento que se conserva es el que aparece insertado en los capítulos 9, 10 y 11 de la obra de Mange *Luz de tierra incógnita*, cuyo original se conserva en el Archivo General de la Nación en México, volumen 393, *Historia*, ff.81v-92v).

WEAVER, Thomas

- 1992 *Los indios del gran suroeste de Estados Unidos*, Colecciones Mapfre 1492. Madrid: Mapfre.

WEBER, David J.

- 2000 *La frontera española en América del Norte*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.



## **ANEXOS**

- ANEXO 1: Cuadro cronológico
- ANEXO 2: Relación de jesuitas que trabajaron o pasaron por la Pimería (1687-1756)
- ANEXO 3: Las misiones de la Pimería en época de Kino
- ANEXO 4: Estado de las misiones de la Pimería en 1723. Informe del P. Januske
- ANEXO 5: Estado de las misiones de la Pimería en 1730. La relación del P. Cañas
- ANEXO 6: Estado del rectorado de los Dolores de la Pimería en 1744
- ANEXO 7: La obra del P. Juan de Nentuig (1764)
- ANEXO 8: La expedición Atondo a California en fuentes originales



## ANEXO 1

### CUADRO CRONOLÓGICO

- 1645 Nacimiento de Eusebio Kino en Segno (Trento, Italia).
- 1665 Ingresa en la Compañía de Jesús en Landsberg (Baviera).
- 1678 Zarpa de Génova rumbo a Cádiz con destino a las misiones americanas.
- 1680 Escribe la *Exposición astronómica del cometa* durante el tiempo de espera en España.
- 1681 Llegada a México.
- 1682 Participa en la expedición a California del almirante Atondo como cosmógrafo real y rector.
- 1683 Llegada al puerto de la Paz en California en abril. Regreso a México en julio. Nueva expedición a California en octubre, más al norte, a 26° y llegada a San Bruno.
- 1685 Abandono de San Bruno en mayo. Las naves, que se están preparando para una nueva salida a California, reciben orden de escoltar a la nao de Filipinas desde California a Acapulco. Suspensión de la expedición a California (Real Cédula de 22 diciembre 1685).
- 1686 Real Cédula de Carlos II para la exención durante veinte años de trabajos en minas y haciendas a los indios convertidos. Real Cédula por la que se encarga la evangelización de California a la Compañía de Jesús.
- 1687 Llegada a la Pimería y fundación de las primeras misiones: Nuestra Señora de los Dolores, San Ignacio de Cabórica, San José de los Himeris y Nuestra Señora de los Remedios.
- 1690 El padre visitador Salvatierra llega a la Pimería. Fundación del primer presidio de Sonora y único en muchos años: Fronteras. Llegada de tres padres: Pinelli, Sandoval y Arias.
- 1691 Llegada del P. Januske a Tubutama.
- 1692 Entrada a San Xavier del Bac, la misión más septentrional.
- 1693 Llegada del P. Campos a la misión de San Ignacio.
- 1694 Llegada del P. Mora a Arizpe (Sonora), superior de Kino con quien tendrá enfrentamientos. Primera entrada a las ruinas de Casa Grande, al norte del Bac. La Pimería se convierte en rectorado independiente.
- 1695 Levantamiento de los indios pimas y muerte del P. Saeta. Kino viaja a México para defenderse de las calumnias dirigidas contra él y los pimas y solicitar más padres para la Pimería.
- 1696 Kino realiza su mapa *Teatro de los trabajos* con las misiones jesuitas de Nueva España, de gran difusión y que llegó a ser plagiado.
- 1697 La Compañía asume definitivamente la evangelización de California enviando al P. Salvatierra y al P. Piccolo. Entrada de Kino a los sobaipuris del norte hasta Casa Grande. El P. Ruiz de Contreras está en Cocóspera. El P. de las Varillas llega a Caborca pero abandona al poco tiempo.



- 1698 Entradas a la desembocadura del río Gila en el mar de California. Entrada con el teniente Mange y el P. Gilg al Colorado donde es obsequiado con conchas azules: otro indicio de la peninsularidad de California.
- 1699 Comienza a escribir su obra *Favores celestiales*. Victoria de pimas y españoles aliados contra indios enemigos. Llega a la Pimería el P. visitador Antonio Leal.
- 1700 Nueva entrada para descubrir el paso por tierra con Mange y Salvatierra.
- 1701 Entrada a la nación quiquima de California. Llegada de nuevos padres: Juan de San Martín, Francisco Gonzalvo, Ignacio de Iturmendi y Gaspar de las Varillas (ninguno permanece más de un año). Real Cédula de Felipe V, por la que apoya la labor de Kino y Salvatierra.
- 1702 Llegada a la desembocadura de los ríos Azul y Amarillo con el P. Manuel González. Piccolo envía al rey una relación sobre el estado de la California. El mapa *Paso por tierra* de Kino es el primero exacto de la Pimería y durante más de un siglo fue el principal mapa que existió sobre esa región. Mueren tres jesuitas en la Pimería: González, Iturmendi y Gonzalvo.
- 1703 Kino es nombrado rector por el nuevo padre provincial Francisco de Arteaga. Llegada del P. Minutuli a la misión del Tubutama.
- 1705 Ataque de soldados españoles a las misiones de Dolores y Tubutama. Publicación de un libro en Francia en 1705 sobre el paso por tierra descubierto por Kino. Salvatierra es nombrado Provincial. Piccolo llega a la Pimería en calidad de visitador.
- 1706 Descubrimiento con el P. Minutuli de la isla de Santa Inés y cabo San Vicente en el mar de California. Llegada del P. Crescoli a la misión de Caborca. Nueva entrada al paso por tierra con Fray Manuel de la Oyuela. Sólo hay cuatro padres en la Pimería: Kino, Campos, Crescoli y Minutuli.
- 1710 Kino finaliza la quinta y última parte de *Favores celestiales*.
- 1711 Muerte de Kino.
- 1714 El P. Mestanza está en la misión de Dolores con el P. Velarde.
- 1720 Llegan a la Pimería los padres Gallardi y Marciano. Mange finaliza la primera parte de *Luz de tierra incógnita*.
- 1732 Llegada de los padres Keller, Grazhoffer y Segesser.
- 1733 Muerte de Grazhoffer en Guevavi por envenenamiento.
- 1734 Levantamiento en California y muerte de los padres Carrasco y Taramal. Intento de levantamiento en el norte de la Pimería.
- 1735 En torno a esta fecha llega el P. Stiger a San Xavier del Bac.
- 1736 El P. Keller hace una entrada a las misiones del norte, abandonadas tras la muerte de Kino.
- 1737 Llegada de los padres Rapicani, Sedelmayr, Molina, de la Peña y Favier. Muerte de Favier por enfermedad.
- 1740 Levantamiento de los indios yaqui en Sonora.
- 1741 Llegada del P. José de Torres Perea.
- 1742 Fundación de los presidios de Terrenate, el primero de la Pimería, y Pitic en Sonora.
- 1744 Informes sobre el norte de Nueva España que redactan varios jesuitas a petición del padre visitador general Juan Antonio Baltasar. El P. Domingo de Cossío está en Dolores.

- 1745 Llegada del P. José Garrucho.
- 1746 Entrada del P. Consag al Colorado desde California: nueva demostración de su peninsularidad.
- 1748 Llegada del P. Tello.
- 1749 Llegada del P. Bartolomé Sáenz y el P. Ruhen.
- 1751 Levantamiento pima al mando de Luis de Saric. Muerte del P. Tello y el P. Ruhen.
- 1752 Fundación de un presidio en el Tubac.
- 1764 Nentuig escribe *Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora*.
- 1767 Expulsión de los jesuitas de América.
- 1768 La expulsión se lleva a cabo en California.
- 1769 Gaspar de Portolá y Fray Junípero Serra se introducen en la Alta California.

## ANEXO 2

### RELACIÓN DE JESUITAS QUE TRABAJARON O PASARON POR LA PIMERÍA (1687-1756)

Los siguientes datos biográficos han sido tomados de fuentes directas de la época estudiada, así como de diferentes autores. Las fechas no son siempre exactas, pues dependiendo de las fuentes hay diferencias, mínimas normalmente, en algunos datos, especialmente en lo referente a fechas de nacimiento y defunción.

- **JOSÉ DE AGUILAR** : Originario de Durango (México), ingresó en la Compañía en 1668, con quince años. Hizo la profesión religiosa el 15 de agosto de 1683. Misionó en Oposura (Sonora). Compañero de Kino en las primeras fundaciones de la Pimería en 1687. En 1690 se trasladó a Puebla, donde murió el 14 de marzo de 1724 (Alegre 1960: 313).
- **MANUEL AGUIRRE** : Nació el 14 de mayo de 1715 en Navarra (España). Misionó en Caborca unos meses pero en torno a 1748 abandonó a causa de la soledad y problemas con los indios para ser sustituido por el P. Tello. Pasó entonces a la misión de Bacadeguachi en Sonora donde trabajó hasta 1765. Falleció cerca de Guadalajara en 1768 camino del destierro. Fue autor de un catecismo en lengua ópata (Burrus 1963: 71; O'Neill y Domínguez 2001: 24).
- **ANTONIO ARIAS**: Originario de Guatemala, entró en la Compañía en 1677, con 17 años. En 1690 estaba en Tubutama y Oquitoa. En 1696 hizo su profesión religiosa y ese mismo año fue nombrado superior del seminario de San Jerónimo de Puebla. Parece ser que su siguiente destino fue Filipinas (Alegre 1960: 176; González 1977: 77).
- **JUAN DE AVENDAÑO** : Nació en México en torno a 1671 y entró en la Compañía en 1690. Siempre misionó en Sonora. En 1713 se hizo cargo de Dolores, que había quedado vacante tras la muerte de Kino, hasta que unos meses después llegó Velarde para hacerse cargo de la misión. Pasó unos meses a Batuco y de allí a su destino definitivo: Mobas, donde murió el 8 de marzo de 1735 (González 1977: 208).
- **JUAN BAUTISTA BARLI**: Nació el 11 de enero de 1656 en Niza (Francia). Ingresó en la Compañía el 28 de octubre de 1672 e hizo su profesión religiosa el 2 de febrero de 1690. Zarpó de Génova en 1692 rumbo a México, vía Cádiz. Fue destinado a San José de los Himeris y Cocóspera. A causa de una enfermedad se trasladó a Cucurpe donde murió el 2 de enero de 1694 (Kino 1961: 98; González 1977: 78).

- **MELCHOR DE BARTIROMO** : Nació en Caserta (Italia) en torno a 1663. En 1695 pasó a las misiones de Sonora donde permaneció hasta 1708 (Alegre 1960: 166). En 1704 fue rector de Opodepe, Tuape y Cucurpe, misiones todas ellas de Sonora, a tan sólo unas pocas leguas al sur de Dolores, que no pertenecían al rectorado de la Pimería (sólo Cucurpe en algunos periodos), pero dada su proximidad estaba en contacto con Kino y visitaba las misiones pímicas (Kino 1987a: 33).
- **FERNANDO BAYERCA**: Nació en Arlon (Luxemburgo) y entró en la Compañía en Sevilla en 1683, con veinte años. Al finalizar sus estudios en México fue destinado a las misiones norteñas en torno a 1694. Se hizo cargo de la misión pima de Cocóspera. Trabajó en las misiones de Sonora hasta su muerte, el 10 de septiembre de 1730 (Kino 1961: 60).
- **AGUSTÍN DE CAMPOS**: Nació en Sijena (Huesca, España) en 1669<sup>117</sup> (Polzer y Naylor 1986: 627; Fontana 1996:14; Alegre 1960: 112; Burrus y Zubillaga 1982: 216). Ingresó en la Compañía a los 15 años y profesó el 2 de febrero de 1702. En 1692 embarcó con rumbo a México y en el barco tuvo como compañeros a Saeta y Januske<sup>118</sup>. Llegó a la Pimería en 1693 y se hizo cargo de la misión de San Ignacio y sus dos visitas: Himeris y Magdalena.

*«El primer Padre ministro que entró en este partido [San Ignacio de Caborca] ha sido el Padre Joseph Agustín de Campos, quien fundó esta misión y entró en ella el año de mill seiscientos noventa y tres»* (Stiger 1982: 217).

Fue el único padre fijo que permaneció en la Pimería con Kino, junto al que participó en algunas entradas en 1693 y 1694. El 15 de marzo de 1711, con ocasión de la dedicación de un altar a San Francisco Javier, Campos y Kino, compañeros durante 18 años, se encontraban en la misión de Santa María Magdalena. Ese día Kino se sintió mal y esa misma noche murió. El P. Campos sufrió varios reveses en su vida. En 1710 fue acusado de tener un hijo con una india, pero se llevó a cabo una investigación y fue declarado inocente (Kessell 2002: 198). En 1722 cayó en desgracia ante el visitador Genovese por un asunto de una venta de reses, a la que éste no había dado autorización. Campos deberá ir a México a dar explicaciones al provincial, y será autorizado a regresar a su misión. Una de las principales preocupaciones de Campos había sido evangelizar el Moqui para lo que trazó un plan, en dos textos en 1723 y 1725. En 1729 tuvo problemas con el rector de la Pimería, el padre Marcos de Somoza, porque el gobernador de Sinaloa, D. Manuel de Huidobro, quería atacar a los seris de la isla de Tiburón, para lo que solicitó doscientos pimas. Campos se negó a la participación de los pimas en esta expedición porque no estaba de acuerdo en alimentar unas hostilidades que realmente no existían. Sabía que se corría el riesgo de que los pimas volvieran a ser

<sup>117</sup> Según González (1977: 39 y 227) nació en Logroño el 4 de enero de 1669.

<sup>118</sup> Según Fontana llegó a Nueva España en 1688 y estuvo en Sinaloa hasta llegar en 1693 a San Ignacio. Este autor da una fecha de la muerte de Campos diferente del resto de los autores: en Chihuahua el 24 de julio de 1737 (Fontana 1996: 14).

tachados de violentos y acusó a Somoza de ser muy blando con el gobernador. En 1736, por enfrentamientos con sus superiores, (parece ser que Campos tomó partido por el gobernador Huidobro, posición contraria a la oficial de la Compañía), tuvo que abandonar la Pimería (González 1977: 238-240). El 4 de marzo de 1736 cedió su misión al P. Juan Estanislao Nieto y fue trasladado al Colegio de los Jesuitas de Chihuahua, donde murió un año después, el 24 de julio de 1737<sup>119</sup> (Alegre 1960: 112-113; Polzer y Sheridan 1997:289). Una versión diferente del último año de vida de Campos sostiene que en 1736 perdió la razón y se atrincheró en la visita de Himeris con cientos de indios armados para evitar su traslado. Finalmente accedió a trasladarse a Fronteras con Anza, a causa de su delicado estado de salud, y de allí a Chihuahua como ordenaban sus superiores, pero moriría en el camino el 24 de julio de 1736 (Kessell 2002: 230-232).

- **CRISTÓBAL DE CAÑAS** : Nació en Sanlúcar de Barrameda el 25 de agosto de 1680 y entró en la Compañía el 19 de mayo de 1697. En torno a 1715 pasó a la misión de Arizpe, en Sonora, donde permaneció casi 25 años. Fue rector en dos ocasiones (1726-1729 y 1732-1735) y visitador de Sonora (1729-1732). Murió en Arizpe, el 9 de mayo de 1740. Aunque no misionó en la Pimería, es autor del *Estado de la provincia de Sonora* en 1730 que recoge noticias de este rectorado (Alegre 1960: 352; González 1977: 266-278; Burrus y Zubillaga 1982: 119).
- **JUAN DE CASTILLEJO**: Fue uno de los primeros misioneros en llegar a la Pimería. Fue destinado a Cocóspera pero permaneció tan sólo unos meses, aunque según otros autores, nunca llegó a su destino (González 1977: 77).
- **DOMINGO DE COSSÍO**: Nació en Lombría (Cantabria, España) el 30 de agosto de 1710. Ingresó en la Compañía el 30 de abril de 1728 y profesó el 3 de noviembre de 1737. En 1738 fue destinado a las misiones tarahumaras y en 1741 a Sonora. En 1744 lo encontramos en Dolores pero unos meses después fue trasladado otra vez a la Tarahumara, ya que el visitador Baltasar lo consideraba poco apto para hacerse cargo de Dolores. Baltasar dice que Cossío no era apropiado realmente para la vida de misión. Desde 1751 hasta la expulsión residió en el colegio de Valladolid (Morelia). Murió en Roma el 20 de julio de 1789 (Burrus y Zubillaga 1986: 204).
- **DOMINGO CRESCOLI**: Italiano, llegó en 1706 a la misión de la Concepción del Caborca enviado por el provincial Salvatierra, pero abandonó pocos meses después (Bolton 1984: 538).
- **JOSÉ FAVIER** : Nació en Colonia (Alemania). Llegó a Dolores en 1737, pero enfermó y murió poco después, el 25 de octubre de ese mismo año (Kessell 1970: 65).

---

<sup>119</sup> Otros autores dicen que murió ese mismo día pero en la misión de Santa María Baseraca, a donde habría sido trasladado (González 1977: 244).

- **LUIS MARÍA GALLARDI** : Nació en Sicilia alrededor de 1691. Llegó a la Pimería en torno a 1720, junto al P. Marciano, para hacerse cargo de Caborca (Kessell 1970: 35). Pero según González el año de la llegada de ambos fue 1721 y la misión de Gallardi fue Tubutama y no Caborca (González 1977: 205). Genovese en su informe de 1722 dice que Gallardi estaba en Caborca (Genovese 1922: 205). Otra posibilidad es que al llegar se hiciera primero cargo de Caborca y tres años después habría pasado a Tubutama (Polzer y Sheridan 1997:291). En cualquier caso, es posible que los dos padres pasaran temporadas en ambas misiones. En 1729 fue nombrado rector de la Pimería hasta 1735. Estuvo al frente de Tubutama con sus visitas de Santa Teresa, los Siete Príncipes de Atí y San Antonio Oquitoa. A partir de 1730 tuvo que hacerse cargo de Caborca otra vez, tras el traslado del P. Marciano a Ures. Murió el 1 de enero de 1736 (González 1977: 205).
- **JOSÉ GARRUCHO (GARRUCCIO)** : Nació el 27 de marzo de 1712 en Castel Aragonese en Cerdeña (Italia). Ingresó en la Compañía el 6 de enero de 1731 y profesó el 10 de diciembre de 1748. Llegó a Guevavi en 1745, tras una travesía difícil a bordo de la nave *San Francisco* que había partido del puerto de Cádiz en febrero de 1744. El viaje había terminado frente a las costas de Cuba con el asalto de marinos ingleses. Tras el levantamiento de 1751 tuvo que abandonar la Pimería y se hizo cargo entonces de la misión de Oposura, hasta 1767. Fue investigado tras el alzamiento pima por acusaciones de mal trato hacia los indios, pero se demostró su inocencia. Murió desterrado en España el 30 de noviembre de 1785 (Alegre 1960: 404; Kessell 1970: 87-91; Burrus y Zubillaga 1986: 224).
- **GIUSEPPE MARIA GENOVESE**: Nació en Palermo (Sicilia) en 1681. Llegó a Nueva España en 1712 y un año después fue destinado a Sonora. Misionó en Dolores, Baseraca y Fronteras. De 1718 a 1722 fue visitador de las misiones norteñas. En 1722 fue trasladado a Tepetzotlán como rector del colegio y más tarde a México, donde murió en 1757 (Alegre 1960: 444; González 1977: 138-143; Polzer y Sheridan 1997: 287).
- **ADAM GILG**: Nació en Rymarov (Moravia) el 30 de diciembre de 1653. Llegó a México en 1687 y trabajó en Sonora con los seris en las misiones de Santa María del Pópulo, San Francisco Javier y San Francisco de Borja (Alegre 1960: 155). Aunque no misionó en la Pimería, en 1699 participó en una expedición con Kino y Mange llegando hasta los ríos Gila y Colorado. Autor de un diccionario cocomaricopa y de una carta geográfica de la Pimería, así como de varias relaciones sobre sus misiones. Murió en Tónichi (Sonora) el 4 de noviembre de 1709 (O'Neill y Domínguez 2001: 1730).
- **MANUEL GONZÁLEZ**: Nació en San Luis Potosí (México) en 1645. Ingresó en la Compañía a los 22 años y profesó el 15 de agosto de 1680. Ese mismo año pasó a Sonora donde trabajó más de veinte años, con base en Oposura, de donde fue rector. Junto con el P. Aguilar acompañó a Kino a instalarse en Dolores en 1687. Aunque no misionó en la Pimería, la recorrió en calidad de visitador en 1689. Participó en alguna de las entradas de Kino y murió al regreso de una de ellas. No se sabe la

fecha exacta de su muerte, aunque debió de ser en torno al 8 de abril de 1702, fecha en que Kino comunica su muerte al superior de Sonora (Alegre 1960: 183; Burrus y Zubillaga 1982: 146).

- **FRANCISCO GONZALVO:** Valenciano, llegó en 1701, en el mismo grupo de Iturmendi, San Martín y de las Varillas, y se instaló en San Xavier del Bac, pero sólo un año más tarde enfermó y murió en la misión de San Ignacio el 10 de agosto de 1702 asistido por el padre Campos, que había sido su compañero en el viaje desde España. Tenía 29 años. Según el Libro de Entierros que se conserva en la Bancroft Library la causa del fallecimiento fue «un resfrío» que Bolton interpreta como una neumonía (Bolton 1984: 513). No está claro si ya había abandonado el Bac o lo hace a causa de su enfermedad. En cuanto a su estancia en San Xavier hay contradicciones: Bolton dice que permaneció allí un año, mientras que Kessell dice que nunca llegó y que murió en su camino hacia la misión (Kessell 1970: 31-32).
- **JUAN BAUTISTA GRAZHOFFER:** Nació el 5 junio 1690 en Bleiburg (Carintia, Austria). Entró en la Compañía el 27 de octubre de 1710. Llegó a la Pimería junto a Keller y Segesser en 1732 y se hizo cargo de Guevavi, donde murió en 1733, parece ser por envenenamiento (Alegre 1960: 353; Kessell 1970: 45).
- **CLEMENTE GUILLÉN DE CASTRO:** Nació en 1677 en Zacatecas (México) e ingresó en la Compañía con 19 años, en 1696. Misionó en la Pimería en torno a 1713 y al año siguiente pasó a California donde permaneció hasta su muerte en 1748 (Alegre 1960: 231; O'Neill y Domínguez 2001: 1841).
- **IGNACIO DE ITURMENDI :** En torno a 1701 se instaló en la misión de Tubutama. En 1702 recibió a Kino y González a su regreso de la entrada al río Colorado y asistió a éste último en su muerte. Él mismo moriría unos meses después (Bolton 1984: 513).
- **DANIEL JANUSKE:** Nació en Pressburg (Bratislava) en 1660 (Burrus y Zubillaga 1982: 119) ó 1661 (González 1977: 70 y 191; Polzer y Naylor 1986: 627). Ingresó en la Compañía a los 15 años. Llegó a Nueva España en 1691 y profesó el 15 de agosto de ese mismo año (Burrus y Zubillaga 1982: 119), o quizás un año más tarde (González 1977: 70). Fue destinado unos meses a las misiones de la Tarahumara y de allí pasaría a la misión de Arizpe (1693-1694) y a continuación a la Pimería. En 1694 estaba a cargo de la misión de Tubutama, de donde partió la rebelión pima que daría muerte al P. Saeta. Januske se salvó al estar en ese momento en Tuape con el P. Campos, donde también había sido invitado Saeta que había preferido quedarse a celebrar la Semana Santa en su misión. En 1696 regresó a Arizpe y allí permaneció hasta 1702. Fue visitador con residencia en Oposura, donde murió el 22 de febrero de 1724 (González 1970: 191-203).

*«En la misión de Oposura murió venerable anciano el Padre Daniel Januske, avendo entrado en ella mozo. Todos estos años los gastó el Padre en continua enseñanza de sus indios, en ejemplos de virtud y, con especialidad, en una*

*rara serenidad de ánimo, por lo que se le daba por nombre propio el de Anjel. No obstante, toleró terribles persecuciones de los seglares que siempre manejó con singular paciencia y, en ella, en el agrado y charidad eran sus esmeros, cuando alguno de sus perseguidores llegaba a su misión, en que infatigable trabajó por hazerle yglesia de bóvedas, para cuyo fin trajo, de muy lejos, maestros, gastó mucho y su muerte dichosa no se la dejó coronar» (Toral 1982: 136).*

- **MARCOS ANTONIO KAPPUS o CAPUZ** : Nació en Carintia (Austria) el 12 de abril de 1657<sup>120</sup>. Llegó a México en 1687 y fue destinado a las misiones de Sonora, trabajando en Aribechi, Cucurpe, Opodepe y Matape, muy cerca de Dolores. Rector de Matape (1700-1715) y visitador (1715-1717). En 1694 acompañó a Kino y Mange en una de las entradas al paso por tierra. Gracias a sus gestiones, en 1705 se publicó un mapa de Kino en Alemania. Murió en Tecoripa (Sonora, México) el 30 de noviembre de 1717 (González 1977: 72-73; 2173).
- **IGNACIO JAVIER KELLER** : Nació el 11 de noviembre de 1702 en Olomouc (Moravia). Ingresó en la Compañía en torno a 1718. Llegó a México en torno a 1730 y profesó en 1736. Pasó a la Pimería en 1732 junto a Segesser y Grazhoffer. Los tres permanecieron antes unos meses en Cucurpe para aprender la lengua pima y desde allí fueron escoltados por D. Juan Bautista de Anza, capitán del presidio de Fronteras, a sus nuevos destinos. Se instaló en Santa María Soamca y fue nombrado rector de la Pimería. Como sus predecesores Kino y Campos, realizó varias expediciones de las que se conservan informes y un mapa. De él dice el visitador Baltasar que por su personalidad dedicaba más tiempo a realizar entradas que a evangelizar, pero era apreciado por los indios. Tenía además a su cargo las misiones de Guevavi y del Bac que habían quedado vacantes (Burrus y Zubillaga 1986: 202-203). Quedará él solo durante muchos años para todo el norte de la Pimería, donde permanecerá hasta su muerte en Soamca en 1759. Tras la revuelta pima de 1751 fue protagonista de una grave disputa con el gobernador de Sonora, Diego Ortiz y Parrilla, de la que logró salir bien parado, con la ayuda del visitador Segesser (Alegre 1960: 353; Kessell 1970: 59; Burrus y Zubillaga 1982: 231; Fontana 1996: 13; O'Neill y Domínguez 2001: 2185).
- **EUSEBIO FRANCISCO KINO** : Nació en Segno (Trento, Italia), muy probablemente el 10 de agosto de 1645. Entró en la Compañía en 1665 tras superar una grave enfermedad y añadiendo a su nombre el de Francisco en agradecimiento a San Francisco Javier por su curación. Tras tener que renunciar a su sueño de misionar en Oriente, pasó a México en 1681. Participó en la expedición Atondo a California, de cuyas primeras misiones permanentes es fundador. Allí hizo su profesión en 1684. En 1687 fundó la primera misión de la Pimería Alta, Nuestra Señora de los Dolores, donde permaneció hasta su muerte en la misión de Magdalena, el 15 de marzo de 1711. Gracias a sus mapas, a sus escritos y a sus expediciones descubrió que California era isla, la América Septentrional se dio a

---

<sup>120</sup> Según Burrus y Zubillaga nació en 1655 e ingresó en la Compañía en 1674. Coinciden en la fecha de la muerte con los demás autores (Burrus y Zubillaga 1986: 156).



conocer al mundo y avanzó la frontera norte del Imperio español (Bolton 1984; O'Neill y Domínguez 2001: 2194).

- **ANTONIO LEAL:** Nació en Guadalajara (México) en 1648. Entró en la Compañía a los 16 años y profesó el 15 de agosto de 1682. En torno a 1678 fue destinado a las misiones nortenas y en 1697 fue visitador de las misiones de Sinaloa. Acompañó a Kino en varias entradas, entre 1702 y 1704, época en la que era misionero en San Francisco Javier (Sonora). Falleció en Arizpe (Sonora) el 28 de marzo de 1710 (Kino 1961: 59; Burrus y Zubillaga 1982: 176).
- **LUIS MARÍA MARCIANO (MARZIANI):** Nació en Augusta (Sicilia, Italia) en 1687. Entró en la Compañía a los 18 años y llegó a Nueva España en 1719. Profesó en torno a 1720 y fue destinado a las misiones nortenas. Trabajó en Tubutama (1721-1723), en San Ignacio de Cabórica (1723), en Tecoripa (1723-1735) y en Ures (1735-1743). Fue visitador de las misiones de Sonora. Murió casi ciego en Ures en 1743 (Kessell 1970: 35; Genovese 1977: 205; Burrus y Zubillaga 1982: 120).

*«En la misión de Ures, el año pasado, murió el Padre venerable Luis María Marciano que, aviendo corrido la desmedida distancia de Italia a esta provincia de Sonora en busca de Dios, por medio de los indios, en 21 años que en las misiones los administró caritativo, jamás dejó pasar día que no se emplease en bien suyo y de sus iglesias, de que dejó eternos y sagrados padrones para el ejemplo y, con especialidad, en la misión de Ures que cojió el Padre arruinada en lo material y no con suficiente decencia en su iglesia. Mas, tomando el Padre las medidas a su actividad, al punto, la fabricó casi de nuevo, la adornó con alajas primorosas y aseó de tal suerte, que es oy una de la mejores de estas misiones»* (Toral 1982: 138).

- **FRANCISCO JAVIER MESTANZA:** Nació en Guayaquil (Ecuador) en 1650. Ingresó en la Compañía a los 54 años, ya siendo sacerdote y Doctor en teología. Trabajó en Sonora hasta su muerte, el 20 de abril de 1725 en Cucurpe. Quizás en 1714 habría pasado una temporada en Dolores (Burrus y Zubillaga 1982: 26).

*«En la misión de Cucurpe vivió el venerable Padre doctor Xavier de Mestanza, sujeto de delicado ingenio, arrogante literatura, estremada charidad y don especial de afavilidad; motivo porque, de crecidas distancias, le buscaban pecadores obstinados, haziéndose lengua en alabanza de la virtud, charidad y amor del Padre, siempre servían de mensajeros para traer a su reverencia nuevos penitentes. Vivió en dicha misión poco más de 15 años»* (Toral 1982: 134).

- **JERÓNIMO MINUTOLI:** Nació en Cerdeña (Italia) e ingresó en la Compañía en 1686 con 17 años. Pasó a México hacia 1699. Llegó en 1703 a la Pimería desde las misiones de California, donde trabajaba con los padres Basaldúa y Juan de Ugarte. Administró San Pedro y San Pablo del Tubutama, Santa Teresa de Caborca y San

Antonio del Oquitoa, pero sólo permaneció unos pocos años. Acompañó a Kino en alguna de sus entradas al mar de California (Alegre 1960: 182; Bolton 1984: 525).

- **JOSÉ FRANCISCO JAVIER DE MOLINA** : Nació en Antequera (España) en 1694. Ingresó en la Compañía a los 17 años y profesó en 1727. Trabajó en Dolores en torno a 1738 y en Cucurpe de 1739 a 1740. Fue visitador de las misiones norteañas de 1740 a 1741. Falleció en Santo Tomás, en la Tarahumara, el 22 de abril de 1741 (Burrus y Zubillaga 1982: 119 y 177; Polzer y Sheridan 1997: 340).
- **JUAN DE NENTUIG (NENTWIG, NENTVIG):** Nacido en Glatz (Bohemia) el 28 de marzo de 1713, ingresó en la Compañía el 28 de agosto de 1744<sup>121</sup> (Alegre 1960: 429; Burrus y Zubillaga 1986: 212). Llegó a la Pimería en 1750, procedente de las misiones de Sonora. Se hizo cargo de Saric, el pueblo en el que comenzó el alzamiento de 1751 (Burrus 1963: 51), aunque en principio su destino era Sonoita. Por problemas de salud, el visitador Sedelmayr prefirió que no estuviera en un lugar tan apartado y que en su lugar fuera el P. Ruhen, quien encontró allí la muerte, unos meses después de su llegada, en la rebelión de 1751. Fue rector de los Santos Mártires del Japón. Es autor de la *Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora* en 1764, considerada hasta mediados del siglo XX como obra anónima. Murió el 11 de septiembre de 1768 en el pueblo de Ixtlán, en el actual estado de Nayarit, en el viaje hacia el exilio (Alegre 1960: 429; Treutlein 1965: 185; Burrus y Zubillaga 1986: 212; Fontana 1996: 53; O'Neill y Domínguez 2001: 2808).
- **JUAN ANTONIO NÚÑEZ** : Nació en Guatepeque (Puebla, México) en 1695. Entró en la Compañía a los 15 años y profesó en 1729. Según Burrus, en 1726 misionó en San Xavier del Bac, luego en Nayarit y en Chihuahua (Burrus y Zubillaga 1982: 210). Pero es poco probable que en 1726 se encontrara en el Bac puesto que el norte de la Pimería quedó abandonado desde la muerte de Kino hasta la llegada de Keller, Segesser y Grazhoffer en 1732.
- **JOSEPH OCH:** Nacido en Alemania en 1725, llegó a la Pimería en 1756 junto al P. Pfefferkorn. Trabajó en las misiones de San Ignacio (1756-1758), Cumuripa (1759-1761), Baseraca (1761-1764) y Guásabas (1764-1765). En 1765, a causa de una grave artritis, fue trasladado al Colegio de los Jesuitas de la ciudad de México, donde le llegó la noticia de la expulsión. A pesar de que la artritis le había dejado prácticamente inválido, sobrevivió al viaje de regreso a Wirzburg, su ciudad natal, a donde llegó en 1768. Murió en esta ciudad, en el Colegio Jesuita, en julio de 1773 con 48 años, el mismo año en que el papa Clemente XIV disolvió la Compañía de Jesús. Es autor de una completa relación sobre la provincia de Sonora (Treutlein 1965: x-xvii; O'Neill y Domínguez 2001:2855).
- **FRANCISCO JAVIER PAUER (PAVER)** : Nació en Brünn (Moravia) el 6 de enero de 1721. Entró en la Compañía el 9 de octubre de 1737 y profesó el 3 de

---

<sup>121</sup> Según Fontana, habría ingresado en la Compañía diez años antes, en 1734 (Fontana 1996: 53).

febrero de 1755. Llegó a Veracruz el 25 de agosto de 1750 y ese mismo año se hizo cargo del Bac. Durante la rebelión de 1751 tuvo que huir y la misión fue destruida. No regresó hasta 1754 pero dos años después tuvo que volver a huir, ya que causó la ira entre sus feligreses al prohibir una celebración. Fue entonces destinado a Guevavi y sustituido en el Bac por el P. Alonso Espinosa. En el momento de la expulsión trabajaba en la misión de San Ignacio en la Pimería. Murió en el Puerto de Santa María el 6 de enero de 1770 (Donohue 1960: 132; Kessell 1970: 130-131; Burrus y Zubillaga 1986: 212).

- **ILDEFONSO DE LA PEÑA** : Nació en 1709 en Saltillo (México). Ingresó en la Compañía en 1727 y profesó en 1740. Llegó a la Pimería en 1737. Se instaló primero en Soamca, luego en Caborca y más tarde en Guevavi, para ocupar el puesto que había abandonado Torres Perea. Pero en torno a finales de 1744 el visitador, el P. Baltasar, lo trasladó a Guásabas (Sonora) tras recibir muchas quejas de los indios de Guevavi. Aunque el visitador no creía que las acusaciones fueran ciertas, no lo consideró capacitado para la Pimería y, como resultado de su visita, dice de él que no tenía bien cuidadas las cosas de la iglesia, que no practicaba demasiado la oración ni tenía libros, por lo que deduce que no se preocupaba por su formación. Murió poco después de su traslado, en julio de 1745, en Onapa (Ostimuri) (Kessell 1970: 83; Burrus y Zubillaga 1982: 177; Burrus y Zubillaga 1986: 200-201).
- **IGNAZ PFEFFERKORN**: Nació en Mannheim (Alemania) el 31 de julio de 1725. Ingresó en la Compañía el 21 de octubre de 1742. Zarpó de Cádiz el 25 de diciembre de 1755 junto con otros 41 jesuitas y llegó a Veracruz el 19 de marzo de 1756. Ese mismo año fue destinado a la Pimería: primero a Atí, donde permaneció cinco años, y a continuación estuvo dos años en Guevavi hasta que problemas de salud obligaron el traslado a Cucurpe, que había quedado vacante. Desde esta misión partió al exilio en 1767. Tras permanecer varios años prisionero en España, consiguió regresar a Alemania en 1777, gracias a la intercesión de su hermana ante el Elector de Colonia. En 1794 y 1795 se publicaron los volúmenes I y II de su *Descripción de la Provincia de Sonora*, uno de los mejores y más completos escritos sobre Sonora (Treutlein 1989: 1-14; O'Neill y Domínguez 2001: 3121).
- **FRANCISCO MARÍA PICCOLO** : Nació en Palermo (Italia) el 25 de marzo de 1654. Ingresó en la Compañía el 1 de noviembre de 1673. Llegó a México en 1684 y fue destinado a las misiones de la Tarahumara, donde profesó el 2 de febrero de 1689, hasta que el 23 de noviembre de 1697 pasó a California, ante la imposibilidad de que Kino acompañara a Salvatierra. En 1704 fue trasladado a Guaymas, territorio pima en la costa opuesta a California y en 1705 sustituyó al P. Antonio Leal como visitador. En 1709 regresó a California donde permaneció hasta su muerte en la misión de Loreto el 22 de febrero de 1729. Autor del *Informe del estado de la nueva Christiandad de California* (Alegre 1960: 339; Burrus y Zubillaga 1986: 401; O'Neill y Domínguez 2001: 3126).

- **LUIS MARÍA PINELLI** : Nació en Mesina (Sicilia, Italia) en 1656. Entró en la Compañía a los 16 años. Llegó a Nueva España en 1687 y profesó el 2 de febrero de 1689. Trabajó desde 1689 en las misiones de Sonora. Se sabe que en 1690 estaba en San Ignacio y también atendía Santa María Magdalena y San Miguel del Tupo. Murió en Huépaca el 28 de diciembre de 1709 (Burrus y Zubillaga 1982: 176).
- **HORARIO POLICI (POLIZE)**: Nació en Nápoles (Italia) en 1654. Ingresó en la Compañía a los 17 años. Llegó a México en 1684 y fue destinado a las misiones nortañas, donde fue visitador en época de Kino. Murió el 1 de octubre de 1714 en Santa María Baseraca (Burrus y Zubillaga 1982: 119; Polzer y Naylor 1986: 588).

*«En la de Santa María Baserac el padre Horacio Polize se mantuvo más de 30 años, con tal pericia en la lengua de sus havitadores, tal amor en defenderlos, entrañándoseles tanto por ganarlos para Christo, que sólo la sotana que vestía lo distinguía de ellos mismos» (Toral 1982: 134).*

- **ALEXANDRO RAPICANI**: Nació en Zeven (Bremen) en 1702<sup>122</sup>. El jesuita era hijo del favorito de la reina María Cristina de Suecia. Llegó a la Pimería junto al P. Sedelmayr en 1737. En 1740 pasó a la misión seri de Santa María del Pópulo y un año después a la ópata de San Xavier del Batuc, de la que llegó a ser rector. Murió camino del exilio en 1768 junto con otros veinte jesuitas debido a la dureza de las condiciones de la prisión, antes de llegar a la ciudad de México (Kessell 1970: 63-72; Burrus y Zubillaga 1986: 194).
- **ENRIQUE RUHEN**: Nació el 16 junio 1718 en Börsum (Alemania), llegó a la Pimería en 1750 y se instaló en Sonoita (también encontramos el nombre de esta misión como San Miguel o San Marcelo de Sonoidag o Sonoitac), como primer misionero permanente en esta misión, a 50 leguas de Caborca, donde murió en la revuelta de 1751 el 21 ó 22 de noviembre (Alegre 1960: 430; Burrus 1963: 75; Fontana 1996: 51; O'Neill y Domínguez 2001: 3434).
- **PEDRO RUIZ DE CONTRERAS**: A través de Kino, tenemos noticias de que en 1697 estaba en la misión de Cocóspera. Permaneció en la Pimería hasta 1698 (González 1977: 78).
- **BARTOLOMÉ SÁENZ**: Llegó a Guevavi en 1749 desde la misión de Caborca, pero poco después fue trasladado a Cuquiárachi (Sonora) (Kessell 1970: 97).
- **FRANCISCO JAVIER SAETA (SAETTA)** : Nació en Piazza Armerina (Sicilia, Italia) el 22 de septiembre de 1664<sup>123</sup>. Ingresó en la Compañía en 1679. Desde muy

<sup>122</sup> Otra versión dice que nació en Suecia el 3 de noviembre de 1702 (Fontana 1996: 19) y que fue educado en Bremen, aunque era de origen napolitano (Donohue 1960: 130).

<sup>123</sup> Burrus, González y O'Neill y Domínguez coinciden en la fecha de nacimiento (Burrus 1961: 11; González 1977: 74; O'Neill y Domínguez 2001: 3461). Pero más tarde Burrus da una fecha diferente, el mismo día, pero un año después, es decir, 22 de septiembre de 1665 (Burrus y Zubillaga 1982: 216). Otros autores hablan de una fecha completamente diferente: 1644 (Polzer y Naylor 1986: 597), pero debe de tratarse de una errata

joven sintió el deseo de trabajar en misiones. Se conservan varias cartas que escribió a los Generales, la primera a Carlos de Noyelle y las sucesivas a Tirso González, solicitando reiteradamente su deseo. Incluso algunas de estas cartas estaban escritas en castellano, lengua que, como el mismo Saeta explicaba, aprendió solo, precisamente para poder trabajar en América, autorización que finalmente recibió en 1692. Ese año llegó a México, en la misma travesía que el P. Campos, y allí fue ordenado sacerdote a finales de ese mismo año. En 1694 fue destinado a la Pimería. Desde México llegó a Matape, en el rectorado de San Francisco de Borja en Sonora, y de allí fue a Dolores a reunirse con el visitador Juan Muñoz de Burgos para decidir en qué misión era más necesario. El 21 de octubre se instalaba en Caborca, a donde le acompañó Kino. Unos meses después murió en un levantamiento, a manos de un grupo de indios no pertenecientes a su misión, el 2 de abril de 1695. Kino escribió su biografía: *Inocente, apostólica y gloriosa muerte del V. Pe. Francisco Xavier Saeta de la Compañía de Jesús* (Kino 1961: 59; González 1977: 74; O'Neill y Domínguez 2001: 3461).

- **JUAN MARÍA SALVATIERRA** : Nació en Milán (Italia) el 15 de noviembre de 1648. Ingresó en la Provincia de Milán el 10 de julio de 1668. Salió de Cádiz el 11 de julio de 1675 y llegó a Veracruz en septiembre de ese mismo año. Entre 1680 y 1693 trabajó en las misiones de la Tarahumara. Fue visitador de esta zona y la Pimería entre 1690 y 1693, año en que fue nombrado rector del colegio de Guadalajara. El 19 de octubre de 1697 llegó a California donde permaneció hasta 1704, siendo así el pionero de las misiones californianas. A la muerte del P. Pineiro ocupó el cargo de Provincial desde el 21 de octubre de 1704 hasta el 17 de septiembre de 1706. Participó con Kino en varias entradas en la Pimería. En 1707 regresó como misionero a California, labor que desarrolló hasta su muerte, el 18 de julio de 1717, en el transcurso de un viaje a Guadalajara (Alegre 1960: 250; Kino 1961: 87; Burrus y Zubillaga 1986: 390; O'Neill y Domínguez 2001: 3479).
- **JUAN DE SAN MARTÍN** : Nació en 1670 en Murcia (España). Se instaló en San Gabriel de Guevavi en torno a 1701. Pronto cayó enfermo y abandonó esta misión. Durante algún tiempo permaneció en la Pimería y en 1704 estaba en San Francisco y en la Santísima Trinidad del Pitic. Más adelante se trasladó definitivamente a Sonora. Se sabe que en 1726 estaba en Arivechi, en la zona este de la provincia, y en 1737 se trasladó a la ciudad de México. Murió el 8 de diciembre de 1748 en el colegio jesuita del Espíritu Santo en Puebla (Kessell 1970: 29).
- **PEDRO DE SANDOVAL** : En 1690 estaba en San José de los Himeris. Llegó tras la solicitud de misioneros del padre visitador Manuel González, junto con los padres Pinelli y Arias (Kino 1958: 104 ).

---

porque sabemos por la correspondencia de la época que Saeta era muy joven cuando murió y, además, son los únicos autores que dan 1644 como fecha de nacimiento.

- **JACOBO SEDELMAYR:** Nació el 12 de enero de 1703 en Inshausen (Baviera). Entró en la Compañía el 7 de septiembre de 1722. Llegó a México en 1736 y fue destinado a la misión de Tubutama (Burrus y Zubillaga 1986: 203; Sedelmayr 1996: xvi). Otros autores señalan que nació en 1702 y llegó a México en 1735 (Polzer 1997: 420). Como Kino, Campos y Keller realizó varias entradas en la Pimería y escribió varias relaciones, además de algunos diccionarios de la lengua pima que no han sido hallados. El visitador Baltasar le dedica varios elogios en su informe y dice que es querido por todos, ha realizado muchas conversiones, marcha tierra adentro para evangelizar y que si hubiera seis padres más como él se podría convertir toda la Pimería Alta y la nación de los moquis (Burrus y Zubillaga 1986: 203). Fue rector de Nuestra Señora de los Dolores de 1748 a 1751, fecha en que fue nombrado visitador (Fontana 1996: xxii). En el momento de la expulsión, en 1767, estaba trabajando en la misión de Matape, ya que había abandonado la Pimería tras el levantamiento de 1751. Murió el 12 de febrero de 1779 en España<sup>124</sup>, a donde había llegado como prisionero tras la expulsión (Burrus y Zubillaga 1986: 203; Fontana 1996: xxiv; O'Neill y Domínguez 2001: 3544).
- **FELIPE SEGESESSER:** Nació el 1 de septiembre de 1689 en Lucerna (Suiza). Entró en la Compañía el 14 de octubre de 1708<sup>125</sup> (Burrus y Zubillaga 1986: 160; O'Neill y Domínguez 2001: 3547) e hizo su profesión religiosa en 1726. Llegó a México en torno a 1730. Su primera misión en la Pimería, en 1732, fue San Xavier del Bac, que llevaba unos años sin misionero permanente, pero poco tiempo después se hizo cargo de Guevavi tras el fallecimiento de Grazhoffer (Kessell 1970: 54). Después de ser víctima de un posible envenenamiento fue destinado a la misión de Tecoripa en la Pimería Baja. En 1737 se trasladó a San Francisco de Borja, de donde fue rector de 1739 a 1744. En 1748 fue nombrado superior de Ures y visitador. Destaca su escrito sobre la insurrección de 1737 de los pimas bajos. Murió en torno a 1762 en Sonora<sup>126</sup>.
- **MARCOS DE SOMOZA:** Fue rector de la Pimería de 1726 a 1729, a donde había llegado unos años antes. Se hizo cargo de la misión de Cucurpe, donde falleció el 5 de julio de 1731 (González 1977: 240).
- **GASPAR STIGER :** Nació el 20 de octubre de 1695 en Oberriet (St. Gallen, Suiza). Entró en la Compañía en 1725. Llegó a México en 1730 y a la Pimería, desde las misiones de la Tarahumara, en torno a 1735. Primero se instaló en San Xavier del Bac y más tarde se trasladó a la misión de San Ignacio. Según el informe del visitador Baltasar de 1744, hablaba bien la lengua pima y era apreciado por los indios. En ese año tuvo que hacerse también cargo de la misión de Dolores que

<sup>124</sup> Respecto al lugar de su muerte hay dos versiones: en el Puerto de Santa María, en Cádiz (O'Neill y Domínguez 2001: 3544), o en Ávila (Burrus y Zubillaga 1986: 203; Fontana 1996: xxiv).

<sup>125</sup> Fontana dice que entró en la Compañía en 1717 (Fontana 1996: 37).

<sup>126</sup> La fecha y lugar de la muerte de Segesser no están claros y los autores dan diferentes versiones: 23 de septiembre de 1762 en Horcasitas (Treutlein 1965: 184), septiembre de 1762 en Ures (Polzer 1997: 418), 28 de septiembre de 1762 en Ures (O'Neill y Domínguez 2001: 3547), 28 de septiembre de 1761 en Ures (Kessell 1970: 58; Fontana 1996: 38).

había quedado vacante tras ordenar el visitador el traslado del P. Cossío por considerarlo poco apto. Fue rector de la Pimería en varias ocasiones. Parece ser que Dolores fue abandonada definitivamente poco después de la elaboración del informe (Burrus y Zubillaga 1982: 216; Burrus y Zubillaga 1986: 204-205). Stiger murió el 24 de abril de 1762 en la misión de San Ignacio (Kessell 1970: 58; González 1977: 121-122).

- **TOMÁS TELLO:** Nació en Almagro (España) el 17 de septiembre de 1720. Llegó a Nuevo México en 1736. En 1748 inició su labor entre los pimas de Caborca, donde murió en la revuelta de 1751, el 21 de noviembre (Alegre 1960: 430; Fontana 1996: 35; O'Neill y Domínguez 2001: 3718).
- **JOSÉ DE TORRES PEREA :** Nació el 19 de marzo de 1712 en Chalchicomula (Puebla, México). Ingresó en la Compañía el 20 de junio de 1728 y profesó el 15 de junio de 1740. En 1741 se hizo cargo de Guevavi y San Xavier del Bac. Abandonó por la dureza de las condiciones en 1744 y se trasladó a Caborca, donde murió el 8 de agosto de 1747 (Kessell 1970: 72 y 83).
- **GASPAR DE LAS VARILLAS:** Nacido en Talavera la Real (Badajoz, España) en torno a 1637. Llegó a México en 1678. Se trasladó a Caborca desde Arizpe (Sonora) en junio de 1697 pero sólo permaneció unos pocos meses. Regresó en 1701, pero abandonó un mes después a causa de su edad y su salud (Alegre 1960: 124).
- **LUIS JAVIER VELARDE:** Nació el 25 agosto de 1677 en Valladolid (España) y entró en la Compañía el 20 de abril de 1697. Parece ser que llegó a la Pimería en torno a 1713, por lo que no debió de conocer a Kino, aunque hay autores que lo sitúan en la Pimería ocho años antes de la muerte de Kino<sup>127</sup>. Se hizo cargo de las misiones del fundador (Dolores, Remedios y Cocóspera) que habían estado sin misionero entre 1711 y 1713, fecha en que llegó el P. Juan de Avendaño, que fue sustituido unos meses después por Velarde. No compartió la seguridad de su predecesor de que California fuera península. Fue nombrado rector de la Pimería en 1715. Es autor de una *Relación de la Pimería* escrita en 1716 y 1717 y una parte de esta obra fue incorporada por Mange a la segunda parte de su obra *Luz de tierra incógnita*. De la primera parte de la *Relación* no se conserva el original, sino el texto que recoge Mange. El texto original de la segunda relación está en el Archivo General de la Nación de México y está firmado en Dolores el 19 de marzo de 1717. Incluye una anotación final en la que el P. Gaspar Stiger certifica la autoría de Velarde. Permaneció en la misión de Dolores hasta su muerte el 2 de diciembre de 1737 (Kessell 1970: 35; González 1977: 18-19).

---

<sup>127</sup> Respecto a la fecha de llegada del P. Velarde, ver nota 79 en la que se hace referencia a las diferentes posibilidades.

### **ANEXO 3**

#### **LAS MISIONES DE LA PIMERÍA EN ÉPOCA DE KINO**

Kino fundó unas veinticinco misiones y visitas en la Pimería Alta. Las fechas de fundación no son siempre absolutamente exactas, pues no se tienen los datos precisos de cada una de ellas. La dependencia de los pueblos y visitas de una misión cabecera u otra podían experimentar variaciones de un año a otro. En su biografía de Saeta, enumera las cinco misiones cabecera y visitas a su cargo en 1695 (Kino 1961: 147-157):

- **NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES:** primera misión de la Pimería, fundada por Kino en 1687, a 6 leguas al norte de Cucurpe (Sonora). Se convierte en centro del nuevo rectorado de la Pimería en 1694. Es la misión cabecera de Kino. Tiene como visita Nuestra Señora de los Remedios, fundada también en 1687 a 7 leguas al noreste de Dolores.
- **SAN IGNACIO DE CABÓRICA:** 10 leguas al noroeste de Dolores. Fundada en 1687. Ese mismo año se funda la visita San José de los Himeris, a 3 leguas al norte de Cabórica. Su otra visita es Santa María Magdalena, 4 leguas al sur de la cabecera, a la que pertenece la ranchería de San Miguel del Tupó.
- **SAN PEDRO Y SAN PABLO DEL TUBUTAMA:** a 25 leguas al oeste de Dolores, fundada por el P. Antonio Arias. Situada junto al río Altar o San Pedro. Tiene como visitas San Antonio del Oquitoa, 7 leguas al sur, siguiendo el curso del río, Santa Teresa y Ati.
- **SANTIAGO DE COCÓSPERA:** fundada en 1691, 14 leguas al norte de Dolores con las visitas de San Lázaro y Santa María del Pilar.
- **CONCEPCIÓN DE NUESTRA SEÑORA DEL CABORCA:** fundada en 1693, la cabecera más occidental, con la visita de San Diego del Pitquín.

Más al norte hay pueblos que esperan la llegada de padres:



- SAN XAVIER DEL BAC: fundada en 1692, es la misión más septentrional.
- LOS SANTOS ÁNGELES DE GUEVAVI: a 30 leguas al norte de Dolores, en 1701 se convertirá en misión cabecera, con las visitas de San Cayetano de Tumacácori y San Luis Bacoancos y la ranchería de San Marcelo del Sonoidac.

Hay además otros muchos pueblos y rancherías que no forman misión cabecera, destacando los siguientes en los relatos de Kino:

- Santa María Soamca: a 25 leguas al norte de Dolores
- San Ambrosio del Busanic
- San Pablo de Quiburi, ranchería en el río San Pedro
- Saric, 10 leguas al norte de Tubutama siguiendo el curso del río Altar
- Tucubabia, al norte de Saric
- Busanic, entre Saric y Tucubabia
- Sonoita, en el extremo noroeste

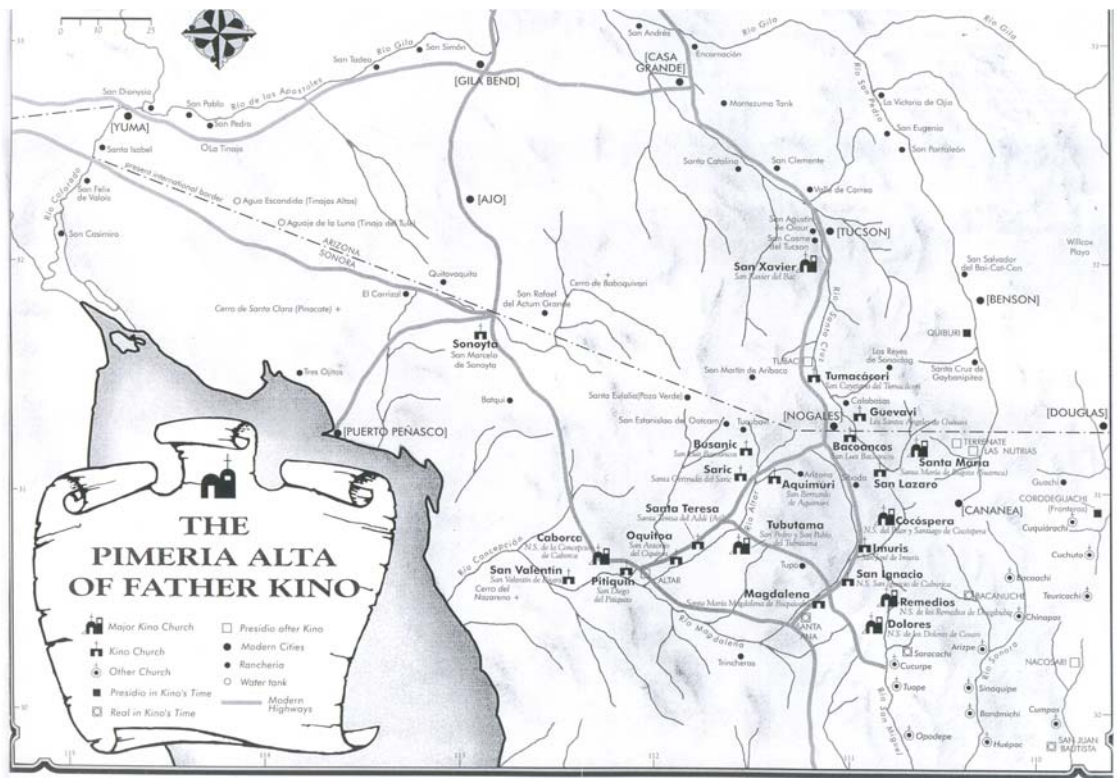


Figura 12.- Las misiones de la Pimería en época de Kino (Polzer 1998).

## ANEXO 4

### ESTADO DE LAS MISIONES DE LA PIMERÍA EN 1723. INFORME DEL P. JANUSKE

El P. Januske escribió un informe en calidad de visitador de las misiones de Sonora, cuyo título es «Breve informe del estado presente en que se hallan las misiones de esta provincia», publicado por Luis González en *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740* (pp. 204-225). El texto original se halla en el Archivo Histórico de Hacienda de México y tiene 25 páginas. Está dividido en tres partes: en la primera hace un catálogo de las misiones de Sonora, en la segunda denuncia los problemas de la región y el conflicto de intereses y en la tercera parte propone remedios (Januske 1977: 189-191).

El rectorado de Nuestra Señora de los Dolores, fundado en 1694, constaba de cuatro misiones cabeceras con quince visitas y una población de 2.676 pimas atendidos por cuatro misioneros (Januske 1977: 205). No aparecen mencionadas las misiones del norte que habían sido abandonadas tras la muerte de Kino:

- SAN IGNACIO: atendida por el P. Campos. Tiene tres pueblos con 100 familias y 300 almas con iglesia en el pueblo principal, San Ignacio. Los otros dos pueblos son Santa María Magdalena e Hímuris.
- NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES: atendida por el P. Velarde. Está formada por tres pueblos: Dolores, Remedios y Cocóspora. Entre los tres suman sólo 43 familias con 116 almas. Januske achaca la escasez de población al clima húmedo y frío. Las iglesias están en mal estado.
- TUBUTAMA: atendida por el P. Marciano. Son seis pueblos con 400 familias y 1.200 almas. No hay iglesias y no proporciona los nombres de los pueblos.
- CABORCA: atendida por el P. Gallardi. Tiene tres pueblos: Caborca, Pitiquín y Uquitoa. Hay 300 familias y 1.000 almas. No tiene iglesia pero sí capillas. El clima es muy caluroso por hallarse la misión a 20 leguas del mar.

## ANEXO 5

### ESTADO DE LAS MISIONES DE LA PIMERÍA EN 1730. LA RELACIÓN DEL PADRE CAÑAS

Es ilustrativo el relato que el P. Cristóbal de Cañas, en su función de visitador (1729-1732), escribió en julio de 1730 acerca de la situación de la provincia de Sonora bajo el título «Estado de la provincia de Sonora, con el catálogo de sus pueblos, iglesias, padres misioneros, número de almas capaces de administración, lenguas diversas que en ella se hablan y leguas en que se dilata; con una breve descripción de la Sonora jesuítica según se halla por el mes de julio de este año de 1730. Escrito por un padre misionero de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España». Fue publicado por Luis González (1977) en *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740* (pp. 279-304) y se conserva una copia manuscrita en la Real Academia de la Historia de Madrid en *Colección de Memorias de Nueva España*, tomo XVI (ff.104r-120v).

La relación sonorenses del P. Cañas fue considerada anónima durante mucho tiempo. Donohue fue el primero en atribuir el texto a Cañas y Luis González está de acuerdo en la paternidad del documento y da también pruebas para demostrarlo (González 1977: 13-14; Fontana 1996: xv nombra a González para apoyar la autoría de Cañas). Existen varias copias del documento, pero parece ser que el original no ha sido encontrado. El informe de Cañas trata sobre todo de los indios ópatas, ya que durante veinticinco años estuvo misionando en Arizpe, misión perteneciente al rectorado de San Francisco Javier, pero proporciona también algunos datos sobre los pimas.

En los siete años que han pasado desde el informe del P. Januske (Januske 1977: 295) hay que destacar el descenso demográfico de las misiones de Tubutama y San Ignacio, mientras que Dolores y Caborca mantienen una población similar, aunque Dolores ha perdido mucha población desde los tiempos del fundador. La causa del descenso puede

deberse tanto a la mortalidad como al paulatino abandono de las familias que las habitaban. Continúan en la Pimería el P. Campos, Velarde y Gallardi, mientras que el P. Marciano ha sido trasladado a la misión de Tecoripa en Sonora (Januske 1977: 295). No aparecen mencionadas ninguna de las misiones del norte -Guevavi, San Xavier del Bac- que tras la muerte de Kino quedaron abandonadas hasta la llegada de los nuevos padres en 1732.

En 1730 había 66 pueblos y la provincia de Sonora estaba dividida en cuatro rectorados atendidos por 24 padres. La situación del rectorado de la Pimería Alta era la siguiente:

- NUESTRA SEÑORA DE DOLORES, atendida por el P. Luis Velarde, que muere en la misión en 1737, y formada por tres pueblos, cuyas iglesias están arruinadas:
  - Dolores, con 9 familias
  - Remedios, con 10 familias
  - Santiago Cocóspera, con 23 familias
- TUBUTAMA, atendida por el P. Luis Gallardi y formada por cuatro pueblos, todos ellos con iglesias en construcción:
  - San Pedro y San Pablo de Tubutama, con 42 familias
  - Santa Teresa, con 25 familias
  - Siete Príncipes del Atí, con 19 familias
  - San Antonio de Oquitoa, con 34 familias
- CABORCA: no tiene rector y es atendida por el P. Gallardi. No tiene iglesias, sino ramadas y no está formada por pueblos, sino por varias rancherías:
  - Concepción de Caborca, con 74 familias
  - Natividad del Señor del Pitiqui, con 96 familias
  - Jesús María de Bissani, con 58 familias
  - Los Cinco Señores del Burani, con 82 familias
- SAN IGNACIO DE LOS PIMAS: atendida por el P. Agustín de Campos, con iglesias deterioradas y formada por tres pueblos:
  - Nuestro Padre San Ignacio, con 32 familias
  - San José de Imuri, con 25 familias

- Santa María Magdalena, con 20 familias
- CUCURPE: atendida por el P. Marcos de Zamora. Cañas incluye esta misión dentro del rectorado de la Pimería, aunque en otras ocasiones aparece como parte del rectorado de San Francisco Javier, puesto que dependía de uno u otro rectorado por épocas. En cualquier caso se encuentra tan sólo a seis leguas al sur de Dolores. Está formada por cuatro pueblos, cuyas iglesias están en muy buen estado, exceptuando la de Saracatzi:
  - Cucurpe, con 52 familias
  - Saractazi, con 8 familias
  - Toape, con 49 familias
  - Opodepe, con 38 familias

## ANEXO 6

### ESTADO DEL RECTORADO DE LOS DOLORES DE LA PIMERÍA EN 1744

El visitador Baltasar<sup>128</sup> es autor de un informe sobre la Pimería en 1744, que dirigió al provincial Escobar y Llamas<sup>129</sup>, en el que detallaba la situación de las misiones norteñas (Burrus y Zubillaga 1986: 171-196). Respecto al anterior informe de 1730 del P. Cañas, se habían producido cambios demográficos en Tubutama y Cucurpe, que habían aumentado considerablemente su población, mientras que Caborca se mantenía y en San Ignacio y Dolores había descendido ligeramente. De hecho, Dolores fue abandonada definitivamente poco después de la elaboración del informe. Las misiones del norte vuelven a aparecer en los informes, tras un periodo de abandono. Catorce años después del informe del P. Cañas, los misioneros son todos diferentes, ya que Campos, Gallardi y Velarde habían muerto los tres entre 1736 y 1737. La transcripción de los nombres de las misiones es la que aparece en la edición de Burrus y Zubillaga, que respeta el original.

- SANTA MARÍA SOAMCA (visitada el 9 de mayo de 1744)  
Atendida por el P. Keller. Tiene tierras con riego para maíz y trigo, ganado mayor y menor, caballada y mulada.  
*Visitas:* San Pedro, Santa Cruz, San Juan, Santiago, San Andrés, San Tadeo, San Dimas. Ninguna tiene casas para los padres ni iglesias.  
*Población:* 250 familias.
  
- LOS SANTOS ÁNGELES DE GUEVAVI Y SAN FRANCISCO XAVIER DEL BAAC (visitada el 13 de mayo de 1744)  
Baltasar las une porque las dos misiones están administradas por el P. Ildefonso de la Peña, pero ese mismo año será trasladado a Guásabas. Ambas tienen tierras con

---

<sup>128</sup> El P. Baltasar sería provincial unos años después, de 1750 a 1753 (Burrus y Zubillaga 1986: 307).

<sup>129</sup> El P. Cristóbal de Escobar y Llamas fue provincial de 1743 a 1747 (Burrus y Zubillaga 1986: 163).

riego, ganado mayor y menor, caballada pero escasa mulada. Tienen varias rancherías pero sólo en las dos cabeceras hay casa e iglesia.

*Población:* 600 familias.

- NUESTRA SEÑORA DE LA CONCEPCIÓN DE CABORCA (visitada el 21 de mayo de 1744)

Atendida por el P. José Torres. Tiene tierras de riego con siembra, ganado mayor y menor y caballada.

*Visitas:* Nuestra Señora de Belén del Pitiqui y Jesús María de Busani, ambas con casas y capillas.

*Población:* 310 familias.

- SAN PEDRO Y SAN PABLO DE TUBUTAMA (visitada el 26 de mayo de 1744)

Atendida por el P. Sedelmayr. Tiene ganado mayor y menor, mulada y caballada y tierras con riego, además de capillas y casas.

*Visitas:* San Ambrosio Busani con Aquimuri y Arizona, Santiago Salidi, Santa Teresa, San Francisco Ati, San Antonio Oquitoa y la ranchería del Altar.

*Población:* 275 familias.

- SAN IGNACIO (visitada el 2 de junio de 1744)

Atendida por el P. Stiger. Tiene ganado mayor y menor, mulada y caballada, tierras de pastos y de siembra con riego y huerta.

*Visitas:* San José de Imuri, Santa María Magdalena, ambas con casas e iglesias.

*Población:* 68 familias.

- NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES (visitada el 8 de junio de 1744)

No tiene misionero después del traslado del P. Cossío, por lo que se hace cargo temporalmente el P. Stiger. Tiene ganado mayor y menor, caballada y mulada, tierras para siembras con riego y huerta.

*Visitas:* Nuestra Señora de los Remedios, Santiago Cocóspera. Las casas e iglesias están en ruinas.

*Población:* 33 familias.

- SANTOS TRES REYES DE CUCURPE (visitada el 12 de junio de 1744)

Atendida por el P. Nicolás Perera. Tiene ganado mayor y menor, mulada, caballada y huertas.

*Visitas:* San Miguel Toape, Nuestra Señora de la Asunción Opodepe, estancia de San Juan Bautista Saracachi y Santa Rosa en Emerechichi, con casas, iglesias y capillas.

*Población:* 274 familias.



## ANEXO 7

### LA OBRA DEL P. JUAN DE NENTUIG (1764)

*Descripción geográfica, natural, y curiosa de la provincia de Sonora por un amigo del servicio de Dios, y del Rey ntro. Señor.*

Fuentes: documentos de la Real Academia de la Historia de Madrid (*Colección de Memorias de Nueva España*, tomo XVI, ff.1r-103r) y del Museo Naval de Madrid (Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc. 2, ff. 6r-34r. y «Extracto de Noticias de Sonora sacado de Manuscritos del Docto Cav. D. Eugº Sta. Eliza que intitula Descripción de Californias», Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc.13, ff. 287r-300v).

Juan de Nentuig, nacido en Glatz (Bohemia) en 1713, llegó a la Pimería en 1750 y finalizó su informe sobre Sonora en 1764, una provincia que seguía siendo muy desconocida, a causa principalmente de su enorme extensión. Nentuig decidió elaborar esta obra porque no existía ninguna semejante y ni siquiera se conocían todos los grupos que la habitaban, por lo que no se podía saber qué esperar de ellos. En 1764 Sonora seguía siendo una provincia muy despoblada con poca población española. En su obra es muy analítico, observa la problemática social y el medio físico como forma de conocer íntegramente una región todavía poco conocida.

Esta obra se consideraba anónima hasta que en 1955 el Dr. Alberto Pradeau dio pruebas documentales sobre la paternidad de la *Descripción de Sonora*, a través de cartas del propio jesuita en las que hacía referencia a su autoría. Son varias las ediciones que existen, tanto en inglés como en castellano. Los investigadores citan cuatro manuscritos originales: dos en el Archivo General de la Nación de México, uno en California, en la Huntington Library de San Marino, y otro en la Real Academia de la Historia de Madrid (Nentuig 1980: xiv). Éste se encuentra en la *Colección de Memorias de Nueva España* y es una copia de finales del siglo XVIII que ha sido consultada. Se habla de varios originales, o de varias copias de la época del original, ya que desde el primer momento despertó un gran interés y fueron solicitadas copias por las autoridades civiles y religiosas, por lo que los

estudiosos han señalado la posibilidad de que existan más originales. En el Museo Naval he localizado dos copias de la época, que no están catalogadas como obra de Nentuig y se encuentran entre un grupo de manuscritos relacionados con Sonora. No he encontrado ninguna referencia de los estudiosos de la obra a estas dos fuentes.

La fecha de uno de los dos documentos consultados del Museo Naval (Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc. 2) es 1785, ya que al inicio del texto hay una nota al margen con esa fecha que se refiere al lamentable estado de decadencia en que se encuentra Sonora, y se halla a continuación de una carta con esta fecha. El copista debió de ser un militar por los fragmentos que ha seleccionado a la hora de realizar la copia. No transcribe los capítulos correspondientes a la descripción de los ríos, la fauna y la flora, por ejemplo, y omite los títulos de los capítulos. Parece que ha copiado con prisa, resumiendo, eliminado lo superfluo, dejando algunas frases idénticas y rehaciendo otras con el mismo significado, pero buscando fórmulas más breves. Utiliza varias abreviaturas: «leg.» por leguas, «PP» en vez de padres, el símbolo ° en vez de la palabra grados, apóstrofes en vez de escribir las palabras minutos y segundos, tal y como aparece en la copia original de la RAH. Otro ejemplo de abreviación es que en la copia de la RAH, el segundo capítulo comienza con la siguiente frase: *«Por lo concerniente a la situación geográfica de Sonora»* que el copista resume así: *«Enquanto a su situación geográfica»*. En el primer capítulo, en el tercer párrafo, hay una frase que en el original dice: *«así también han ido a una en el amor a la Religión y fidelidad a nuestros Catholicos Monarcas a cuyo dominio se han sometido voluntariamente»* que el copista resume: *«han sido lo mismo en el amor a la Religión y fidelidad al monarca, a cuyo dominio se sometieron voluntariamente»*. Y así hace reiteradamente con gran parte del texto, aunque también hay párrafos que coinciden exactamente con el original.

La obra original consta de diez capítulos, sin embargo, el copista del documento del Museo Naval sólo escribe los dos primeros, dejando incompleto el final del segundo capítulo. Existe, por tanto, la posibilidad de que la continuación no esté localizada o que, simplemente, no se realizara y que al copista sólo le interesara el inicio del documento o que, por motivos desconocidos, sólo pudiera copiar las primeras páginas. Es posible que

sólo le interesara la información del principio de la *Descripción* de Nentuig que aporta datos geográficos, longitudes, latitudes y poblados que habitan Sonora, ya que el final del capítulo segundo, que ha quedado incompleto en la copia, trata sobre animales y el capítulo tercero habla de la tierra, la fertilidad, la fauna y la flora. El resto de la obra recoge datos sobre plantas medicinales, costumbres de los indios y creencias. El copista, por tanto, debió de ser un militar que tomara sólo los datos necesarios para una expedición.

El segundo documento consultado en el Museo Naval, el correspondiente al caballero Santa Eliza, copia los capítulos III, IV y V. La letra es completamente diferente de la fuente anterior, por lo que no es continuación. Este texto respeta más el original y no utiliza abreviaturas. En este caso, aunque tampoco el copista hace ninguna referencia a Nentuig, sí respeta la división en capítulos, manteniendo los títulos. El documento es posiblemente una copia de la copia original de Santa Eliza, tal y como se deduce por su título (que aparece completo al inicio de este Anexo). Puesto que el texto original data de 1764, lo hemos catalogado como próximo a esta fecha.

El P. Nentuig enumeró las diez misiones que conformaban el rectorado de la Pimería Alta en 1764. Los límites establecidos por Kino seguían sin ser superados:

- Dolores con su visita de Remedios
- Cocóspera con su visita de Santa María Soamca
- Guevavi con las visitas de Sonoitac, Tumacácori y Calabazas
- San Xavier del Bac
- Tucson
- Saric con las visitas de Busanic y Agua Caliente
- Tubutama
- San Miguel de Sonoitac
- Caborca con las visitas del Pitic y Bissari
- San Ignacio con las visitas de Santa María Magdalena e Himeris

## ANEXO 8

### LA EXPEDICIÓN ATONDO A CALIFORNIA EN FUENTES ORIGINALES

Fuentes: Museo Naval de Madrid (Ms. 317, Papeles Varios IV, Doc. 25, ff.131r-246r) y Archivo General de Indias («Expediente sobre el descubrimiento, conquista y misiones de la provincia de California», en Guadalajara, 134, 67-3-28, ff.456r-398r; Méjico, 56, R.1, N.1, ff.1r-236v.).

El relato del Museo Naval constituye la base del capítulo dedicado a la participación de Kino en la expedición Atondo a California, fundamental para comprender toda su actuación posterior desde la Pimería. Se trata de un interesante documento anónimo, redactado con posterioridad a la expulsión de los jesuitas de América. Su valor estriba en que el autor realiza un recorrido cronológico de las expediciones dirigidas a la península hasta la llegada de Fray Junípero Serra, deteniéndose con todo detalle en el capítulo de la participación de Kino. El relato comienza con la expedición militar a California al mando de Sebastián Vizcaíno. Una real cédula del 19 de agosto de 1606 ordenaba establecer una colonia en el puerto de Monterrey, pero la empresa fue suspendida antes de su inicio al morir Vizcaíno. El autor dice no entender el motivo de esta suspensión ni el hecho de que no se haya nombrado un sucesor. Continúa el relato haciendo referencia a los piratas, los pichilingues, y al paso del corsario Drake por el estrecho de Magallanes, hasta llegar a la expedición Atondo, organizada por orden de Carlos II el 26 de febrero de 1677 al virrey de Nueva España, quien pondría al frente al almirante Isidro Otondo (así aparece en el texto, en vez de Atondo), encargando el ministerio espiritual a la Compañía de Jesús. La expedición partió del puerto de Chacala el 18 de marzo de 1683 y alcanzó el puerto de la Paz tras catorce días de navegación, con dos navíos armados y dos religiosos, siendo uno de ellos el P. Kino, cosmógrafo y superior de la misión. *«Debía seguirlos una Balandra que no llegó a encontrarlos»* donde iría un tercer jesuita.

La expedición se instaló, se construyó una iglesia y algunas chozas con ramas, que dedicaron a Nuestra Señora de Guadalupe, tal y como Kino había prometido a la duquesa de Aveiro que haría en su honor, y se llevaron a cabo varias entradas tierra adentro. Hacia el suroeste, entraron en contacto con unos indios, los guaicuros<sup>130</sup>, que, tras el recelo inicial, no les llegaron a atacar pero escondían a sus mujeres e hijos por miedo. En otra entrada al oriente encontrarían a los coras, más afables. Finalmente, la expedición fue atacada por los guaicuros pero consiguieron repeler el ataque. Dos meses después la situación comenzó a hacerse difícil por falta de alimentos. Hacía dos meses que la nave capitana se había dirigido al río Hiaqui para regresar con provisiones, tiempo más que suficiente para que hubiera regresado, por lo que todos los indicios sugerían un naufragio. Los ánimos de los soldados comenzaban a flaquear hasta que solicitaron al almirante que organizara el regreso. Finalmente, Atondo no tendría más remedio que escucharlos y abandonar La Paz el 14 de julio de 1683. Después descubrirían que la nave capitana había intentado en tres ocasiones llegar a California, pero las tormentas y el mal tiempo lo habían impedido. Atondo decidió dirigirse a Sinaloa para cargar víveres y regresar a California, pero a más altura, donde se decía que los indios eran más mansos<sup>131</sup>. Sin embargo, se verían obligados a abandonar California por segunda vez el 7 de mayo de 1685, con seis u ocho soldados enfermos y diez o doce sanos, para lo que contarían con la ayuda de los indios de la ranchería de San Bruno:

*«Era increíble el dolor de los naturales que tenían de ntra. ida y salida (...) y es cierto que a todos y así a los soldados como a los Marineros y a otros les dava grandísima lastima el ver que tan mansos, afables, apacibles y sumamente amigos,*

---

<sup>130</sup> También waicuri, es una de las dos grandes familias lingüísticas de Baja California. Sus hablantes se localizaban en el sur de la península. Los coras eran el grupo mejor conocido de los hablantes de huchita, en el extremo meridional de la península, desde la bahía de La Paz (Massey 1966: 51-52).

<sup>131</sup> Según el documento del Museo Naval, la fecha de llegada de esta expedición es el 25 de marzo de 1684. Sin embargo, Kino en sus cartas a la duquesa de Aveiro señala como fecha de llegada a San Bruno el 6 de octubre de 1683, tras partir del puerto de San Lucas, en Sinaloa, el 29 de septiembre de 1683 (Kino 1964: 228, en carta desde San Bruno el 15 de diciembre de 1683). Las fechas que da Kino para la primera expedición coinciden con el documento del Museo Naval, pero no así la de esta segunda expedición. Por tanto, a pesar de tratarse de un documento valioso, el documento del Museo Naval encierra algún error de fechas. Otros autores señalan la fecha 6 de octubre de 1683 como correcta (Polzer 1986: 490; Marchetti 1996: 86).

*amantes y amables naturales se dexaban y desamparaban quando ya muchos de ellos pedian el sancto Baptismo»* (Kino 1685b: 398r<sup>132</sup>).

Un tiempo después «Otondo» recibía la orden de escoltar la nao de Filipinas, pero tampoco en esta ocasión faltaron los contratiempos. En el trayecto fueron atacados por corsarios holandeses, pero conseguirían llegar a salvo a Acapulco. Una carta del obispo de Guadalajara al rey, del 18 de febrero de 1686, recoge este incidente:

*«Se temía que la Nao que venía al mismo tiempo de Filipinas al Pto. de Acapulco peligrase por los enemigos piratas que infestaban estos mares, y con orden que hubieron otras tres Naos de California fueron a comboyarla, con reducion según por despacho jurídico se les intimo de que no havían de bolver a California, ni las Naos ni la gente, ni los Misioneros = esta noticia no puede dexar, señor de contristar a quien desea la conversión de las Almas»* (Obispo de Guadalajara 1686: 395v-396r).

El obispo insistía en la conveniencia de proseguir con la conquista de California, a pesar de la ausencia de riquezas materiales:

*«Dizese también que no ay abundancia de perlas que se deseaban y a esto se satisface con la multitud de Almas que se dexaron pidiendo el Bautismo»* (Obispo de Guadalajara 1686: 396r).

Al finalizar la carta añadió una nota el 10 de marzo de 1686, en la que informaba que acababa de recibir dos cartas de México, una de Atondo y otra de Kino, comunicándole que el virrey de Nueva España había determinado que se regresara a California y se construyera un presidio. El virrey conde de Paredes dirigió una carta al rey con fecha 15 de marzo de 1686 en la que comunicaba que Kino y Atondo le habían informado del estado de las conversiones en California y habían solicitado la autorización para proseguir con esta

---

<sup>132</sup> Se trata de una copia de una carta original de Kino, certificada la autenticidad del original por varios notarios que dan fe de que es secretario de gobierno del Obispado de Guadalajara D. Lorenzo Gabriel de Navas, que es quien ha mandado copiar ésta y otras cartas de Kino.

entrada. El virrey había solicitado la reducción de los gastos a cargo de la Real Hacienda y Kino se había comprometido a acatar esta orden. El problema principal estribaba en que las tierras californianas no eran fértiles y que varios soldados habían muerto a causa de enfermedades, pero a pesar de las dificultades el jesuita opinaba que la parte económica invertida por la Real Hacienda se podría recuperar con las perlas de esta zona. El virrey se lamentaba en su carta de la escasez de las arcas reales y de los muchos gastos a los que tenía que hacer frente. Pero si existiera la posibilidad de obtener beneficios de las perlas e incluso de plata que pudiera hallarse, la situación cambiaría. Un problema añadido era la sequía que estaba sufriendo entonces California, según los indios la más grave de los últimos años, pues ni siquiera los más ancianos recordaban una situación semejante. El virrey comunicó al monarca que la resolución de la Junta General era el mantenimiento de estas conversiones y la asignación de 30.000 pesos cuando la Real Hacienda estuviese en disposición de concederlos. La correspondencia que dirigió el conde de Paredes al rey en torno a la expedición Atondo es realmente extensa, además de los numerosos informes y relatos, muestra de la importancia que iba adquiriendo California (Virrey conde de Paredes 1686).

Kino y Atondo no se dieron por vencidos y se dispusieron a participar en una tercera salida. Sin embargo, cuando ya estaba aprobada la dotación económica y todo estaba preparado para salir, en el último momento llegó una orden del rey solicitando la devolución del dinero destinado a esta tercera expedición, junto con una real cédula del 22 de diciembre de 1685 que ordenaba detener la expedición mientras durara la guerra contra los tarahumaras. En una carta del virrey de Nueva España al rey sobre la entrada posterior de Salvatierra a California, del 5 de mayo de 1698, hace referencia al motivo de la suspensión de la expedición Atondo:

*«(...) haverse mandado suspender por entonces esta conquista havía sido con motivo de Real Zedula de S.M. de veinte y dos de dizbe. de ochenta y cinco por considerarse de mayor gravedad el reparo a la necesidad de la defensa en el Reino de la Vizcaya por la sublevación general de los Indios de la Nacion Tarmaura»* (Virrey conde de Paredes 1698: 456r-456v).

Pero cuando el conflicto desapareció no llegaron nuevas órdenes de regresar a California, hasta que en 1694 fue enviado el capitán Francisco de Itamarra, que protagonizaría otra entrada infructuosa.

El documento del Museo Naval prosigue su relato informando de que Kino ha sido destinado a la Pimería, desde donde estaba buscando el paso por tierra porque no deseaba abandonar California. Dedicó palabras elogiosas al jesuita y al P. Salvatierra, puesto que gracias a la insistencia de ambos la Compañía había aprobado finalmente en 1697 la conquista de California. Hasta ese momento habían tenido que luchar contra la oposición de la Compañía y de la audiencia de Guadalajara, que finalmente también accedería. Salvatierra marchó a México a buscar limosnas, donde fue ayudado en esta labor por el P. Juan de Ugarte, y fue en esta ciudad donde recibió los despachos que autorizaban el paso de ambos padres a California pero finalmente, a causa del alzamiento pima, Kino no podría ir y sería sustituido por el P. Piccolo. Salvatierra decidió no perder más tiempo y sin esperar a su nuevo compañero pasó definitivamente a California, ante el temor de que finalmente suspendieran también su autorización. Era ya demasiado el tiempo que llevaba esperando ese momento, y siempre existía la posibilidad de recibir inesperadamente una contraorden, como le había sucedido a Kino.

El relato recoge asimismo la entrada que Salvatierra y Kino realizaron para hallar el paso por tierra y prosigue hablando de los padres que se fueron instalando en California: el P. Ugarte y el P. Bassaldúa. En este punto se interrumpe para hablar de otros personajes que habían navegado por la costa de California, como el inglés Rogers, para luego proseguir con el establecimiento de las misiones en California en el año 1706 y de otro jesuita que llegaba a la península: el hermano Bravo. Éste escribió a México con varias solicitudes para California, entre ellas un presidio para defenderse de los piratas. Efectivamente, el problema de los ataques de piratas y corsarios estaba también presente en este lugar remoto, y no sólo en el Caribe, aunque es en esta zona donde mayor sería su presencia junto a otros personajes de su gremio como bucaneros, filibusteros y



contrabandistas. La defensa de las costas españolas en América se convertiría en uno de los principales problemas con el que tendrían que lidiar las autoridades.

La relación prosigue con la entrada del P. Consag en 1746 al río Colorado y finaliza con la llegada de los franciscanos y Fray Junípero Serra. Se trata, por tanto, de un relato completo sobre California, desde su descubrimiento hasta el momento en que es escrito, ya posterior a la expulsión de los jesuitas.

